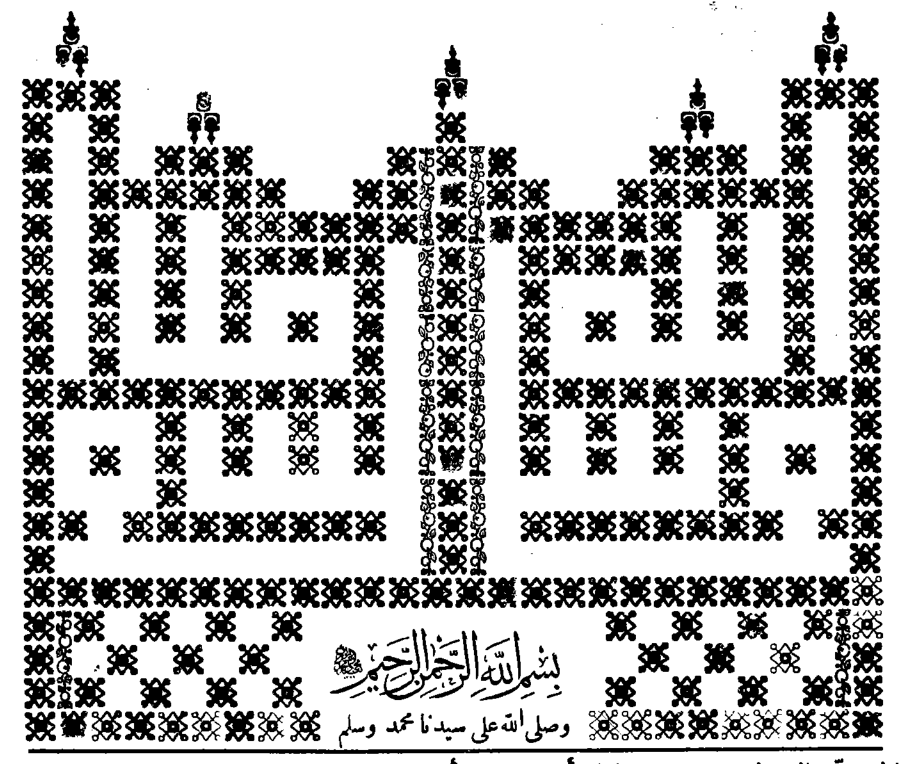
طَبْعَةٌ خَاصَّةٌ لِـ
وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
المملكة العربية السعودية
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

قامت بالإشراف على الطباعة
دار النوادر
شَرِكَة دار النوادر الكويتية - ذ.م.م - الكويت
الكويت - حولي - ص. ب: ٣٢٠٤٦ - هاتف: ٢٢٦٣٠٢٢٣ - فاكس: ٢٢٦٣٠٢٢٧ (٠٠٩٦٥)



الحمد لله فالق الاصباح * وفارق أهل الغى من أهل الصلاح * وسائق السحاب الثقال بهبوب الرياح * ومنزل الفرقان على عبده يوم الكفاح * ببيض الصفاح * محذرا من دار البوار وحاثا على دار الفلاح * المنزه فى عظيم علائه عن مشابهة الارواح * ومشاكلة الاشباح * وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة زاكية الارباح * يوم القداح * وأشهد أن محمدا عبده ورسوله أرسله والحرمات تستباح * وحزب الكفر قد عم الفجاج والبطاح * فلم يزل صلى الله عليه وسلم يرشد الى الحق بالحجاج الوضاح * وسمهرية الرماح * حتى أعلن مناديه فى ناديه وباح * وظهر دين الله على جميع الاديان فطار فى الآفاق بقادمة كقادمة الجناح * صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه ما أزال الظلم الحنادس ضوء الصباح * صلاة نحوز بها أعلى رتب النجاح * ونخلص بها من دركات الاثم والجناح * (أما بعد) فان الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفا وعلوا أشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو فى غالب أمره ليس فيه الا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح ونحو الامر للوجوب والنهى للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط الا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الثانى قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع فى الشريعة

قال الشيخ الفقيه العلامة المتكلم الاستاذ الاوحد أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الانصارى المعروف بابن الشاط رحمه الله تعالى آمين

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله المنفرد بالجلال والكمال * المنزه عن الإكفاء والنظراء والاشباه والامثال * والصلاة والسلام الاتمان الاكملان على سيدنا محمد المصطفى من الارسال * وعلى آله وصحبه خير صحب وخير آل * (أما بعد) فانى لما طالعت كتاب الامام شهاب الدين أبى العباس أحمد

(بسم الله الرحمن الرحيم) حمدا لمن أنزل الفرقان * على سيدنا محمد سيد ولد عدنان * فارقا به بين الحق الموجب للرضوان * والباطل الموجب للخسران * ولم يزل يرشد الى الحق المبين * به وبما بلغه من واضح البراهين * حتى ظهر دين الله على جميع الاديان * صلى الله وسلم عليه وعلى آله الطاهرين * وأصحابه الباذلين نفوسهم فى تشييد قواعد الدين * ومعالم الايمان أما بعد فيقول تراب أقدام السادة العلماء * والقادة النجباء الاتقياء * العبد الحقير المعترف بذنبه * المفتقر الى عفو ربه * محمد على ابن حسين المكى المالكى * ان كتاب أنوار البروق * فى أنواء الفروق * للعلامة شهاب الدين أبى العباس * أحمد بن ادريس الصنهاجى المشهور بالقرافى بين الناس * لما امتاز بوضعه فى الفروق بين القواعد * لا فى الفروق بين الفروع كما هو عادة الفضلاء الاماجد * لماله على غيره من شرف السماء

ماللاصول على الفروع من شرف الارتقاء * الا انه لم يستكمل التصويب والتنقيب * ولم يستعمل التهذيب والترتيب * فوفق الله الامام العلامة أبا القاسم المعروف بابن الشاط * قاسم بن عبد الله الانصارى الحقيق بالاغتباط * لتنقيح ما عدل به عن صوب الصواب * وتصحيح ما اشتمل عليه من صواب * فى حاشية ادرار الشروق * على أنواء الفروق * عن لى وان كنت لست أهلا لذلك * ولا من رجال هذه المهامه والمسالك * ان أخصه مع التهذيب والترتيب والتوضيح * مراعيا ما حرره ذلك المفضال من

مالا يحصى ولم يذكر منها شىء فى أصول الفقه وان اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجمال فبقى تفصيله لم يتحصل وهذه القواعد مهمة فى الفقه عظيمة النفع و بقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف * و يظهر رونق الفقه و يعرف * وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف * فيها تنافس العلماء * وتفاضل الفضلاء * و برز القارح على الجذع * وحاز قصب السبق من فيها برع * ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية * دون القواعد الكلية * تناقضت عليه الفروع واختلفت * وتزلزلت خواطره فيها واضطربت * وضاقت نفسه لذلك وقنطت * واحتاج الى حفظ الجزئيات التى لا تتناهى * وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها * ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات * لاندراجها فى الكليات * واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب * وأجاب الشاسع البعيد وتقارب * وحصل طلبته فى أقرب الازمان * وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان * فبين المقامين شأو بعيد * و بين المنزلتين تفاوت شديد * وقد ألهمنى الله تعالى بفضله ان وضعت فى أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيأ كثيرا مفرقا فى أبواب الفقه كل قاعدة فى بابها وحيث تبنى عليها فروعها ثم أوجد الله تعالى فى نفسى ان تلك القواعد لو اجتمعت فى كتاب وزيد فى تلخيصها و بيانها والكشف عن أسرارها وحكمها لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر مما اذا رآها مفرقة وربما لم يقف الا على اليسير منها هنالك لعدم استيعابه لجميع أبواب الفقه وأيضا قد يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها بخلاف اجتماعها وتظافرها فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة وزدت قواعد كثيرة ليست فى الذخيرة وزدت ما وقع منها فى الذخيرة بسطا وايضاحا فانى فى الذخيرة رغبت فى كثرة النقل للفروع لانه أخص بكتب الفروع وكرهت أن أجمع بين ذلك وكثرة البسط فى المباحث والقواعد فيخرج الكتاب الى حد يعسر على الطلبة تحصيله أما هنا فالعذر زائل والمانع ذاهب فاستوعب ما يفتح الله به ان شاء الله تعالى وجعلت مبادئ المباحث فى القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين فان وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق وهما المقصودتان وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما وان وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك فان ضم القاعدة الى ما يشاكلها فى الظاهر و يضادها فى الباطن أولى لان الضد يظهر حسنه الضد و بضدها تتميز الاشياء وتقدم قبل هذا كتاب لى سميته كتاب الاحكام فى الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضى والامام ذكرت فى هذا الفرق أربعين مسألة جامعة

ابن ادريس القرافى المالكى رحمه الله تعالى المسمى بأنوار البروق فى أنواء الفروق ألفيته قد حشد فيه وحشر * وطوى ونشر * وسلك السهول والنجود * وورد البحور والثمود * خلا انه ما استكمل التصويب والتنقيب ولا استعمل التهذيب والترتيب * فانتسب بسبب ذينك الامرين * الى الاخلال

التصحيح والتنقيح * (١) لقول أهل التحرى والاحتياط * عليك بفروق القرافى ولا تقبل منها الا ما قبله ابن الشاط * كما فى ضوء الشموع * للعلامة الامير على شرحه على المجموع * مع ما يفتح الله به على مما تتم به الافادة * من جواب اشكال ترك جوابه أو زيادة * رجاء من مفيض الاحسان * أن يجعله سببا للعفو والغفران * وسميتها بتهذيب الفروق والقواعد السنية * فى الاسرار الفقهية * ورتبته على مقدمة وعلى فروق تشتمل على نحو خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة موضحة بما يناسبها من الفروع ليزداد انشراح القلب لغيرها فتتم الفائدة * وتلك الفروق منها ما هو واقع بين فرعين * يحصل بيانه بذكر ما هو المقصود من قاعدة أو قاعدتين * ومنها ما هو واقع بين قاعدتين مقصود تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظرا لكون تحقيقهما بذلك أولى بلا اباء * من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء * لان لضده الثناء * و بضدها تتميز الاشياء (مقدمة) فى فائدتين (الاولى) اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول

(١) قوله لقول أهل التحرى الخ قال لى بعض الافاضل الموثوق بهم ان قائل هذا هو سيدى أحمد بابا التنبكتى صاحب الابتهاج وغيره من المصنفات البديعة الذى ذكر الشيخ ميارة فى شرح تكميل المنهج انه هو مجدد القرن العاشر بعد السيوطى اه م

قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب امره ليس فيه الا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة ومايعرض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح ونحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وماخرج عن هذا النمط الا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين كما في الاصل قات وتوضيح ذلك ان الطرق التي منها تلقيت الاحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام وان كانت ثلاثة لفظا وفعلا واقرارا الا ان غالب قواعد أصول الفقه انما نشأت من طريق اللفظ لان الالفاظ التي تتلقى منها الاحكام أربعة أصناف ثلاثة متفق عليها الاول لفظ عام يحمل على عمومه أو خاص يحمل على خصوصه والثاني لفظ عام يراد به الخصوص والثالث لفظ خاص يراد به العموم وفي هذا يدخل التنبيه بالمساوي على المساوي وبالاعلى على الادنى وبالادنى على الاعلى كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فقد فهم منه تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك وهذه الاصناف الثلاثة اما أن تأتي بصيغة الامر أو بصيغة الخبر يراد به الامر فتستدعي الفعل وفي حمل هذا الاستدعاء على الوجوب ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالترك أو على الندب ان فهم منه الثواب على الفعل وانتفاء العقاب مع الترك أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما خلاف بين العلماء مذكور في كتب أصول الفقه واما ان تأتي بصيغة النهي أو بصيغة الخبر يراد به النهي فتستدعي الترك وفي حمل هذا الاستدعاء على التحريم ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل أو على الكراهة ان فهم منه الحث على تركه من غير تعلق العقاب بفعله أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما خلاف كذلك والاعيان التي يتعلق بها الحكم اما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالنص ولا خلاف في وجوب العمل به واما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد وهذا اما أن تكون دلالته على تلك المعاني بالسواء وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالمجمل ولا خلاف

لاسرار هذه الفروق وهو كتاب مستقل يستغني به عن الاعادة هنا فمن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابه وعوائد الفضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها فله من الشرف على تلك الكتب شرف الاصول على الفروع * وسميته لذلك أنوار البروق * في أنواء الفروق * ولك ان تسميه كتاب الانوار والانواء * أو كتاب الانوار والقواعد السنية * في الاسرار الفقهية * كل ذلك لك وجمعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة أوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب لغيرها ﴿ فائدة ﴾ سمعت بعض مشايخي الفضلاء يقول فرقت العرب بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد الاول في المعاني والثاني في الاجسام ووجه المناسبة فيه ان كثرة الحروف عند العرب تقتضي كثرة المعنى أو زيادته أو قوته والمعاني لطيفة والاجسام كثيفة فناسبها التشديد وناسب المعاني التخفيف مع انه قد وقع في كتاب الله تعالى خلاف ذلك قال الله تعالى واذ فرقنا بكم البحر خفف في البحر وهو جسم وقال تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وجاء على القاعدة قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا نكاد نسمع من الفقهاء الا قولهم ما الفارق بين المسألتين ولا يقولون ما المفرق بينهما بالتشديد ومقتضى هذه القاعدة ان يقول السائل افرق لي بين المسألتين ولا يقول فرق لي ولا بأي شيء تفرق مع ان كثيرا يقولونه في الافعال دون اسم الفاعل وقد آن الشروع في الكتاب مستعينا بالله تعالى على خلوص النية وحصول البغية وأسأله بعظيم جلاله وكمال علائه ان يجعله نافعا لي ولعباده وان ييسر ذلك علي وعليهم بمنه وكرمه انه على كل شيء قدير

﴿ الفرق الاول بين الشهادة والرواية ﴾ ابتدأت بهذا الفرق بين هاتين القاعدتين لاني أقمت أطلبه نحو ثمان سنين فلم أظفر به وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما وتحقيق ماهية كل واحدة منهما فان كل واحدة منهما خبر فيقولون الفرق بينهما ان الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية بخلاف

الرواية

بواجبين * واحتجب لامع برقه منها بحاجبين * ولما كان الاول منهما في مرتبة الضروريات * والثاني في درجة الحاجيات * وضعت كتابي هذا لما اشتمل عليه من الصواب مصححا * ولما عدل به عن صوبه منقحا * وأضربت عما سوى ذلك مؤثرا للضروري على الحاجي ومرجحا * ولما اشرفت أنوار هذا المجموع وأشرقت فلاحت كالشمس المضحية في الوضوح ووقفت امامها لوامع الخلب من تلك البروق * لما ضمنه من الخروج عن صوب الصواب والمروق * موقف المفضوح * سميته بكتاب ادرار الشروق على انواء الفروق * ليوافق اللفظ المعنى ويطابق الاسم المسمى والله تعالى أرجو ان يجعله من أليم العتاب يوم الحساب آمنا * ولجسيم الثواب عند المآب ضامنا * بمنه وكرمه قال شهاب الدين

﴿ الفرق الاول بين الشهادة والرواية ﴾

فى انه لايوجب حكما واما أن تكون دلالته على بعض تلك المعانى أكثر من بعض ويسمى بالاضافة الى البعض الاكثر ظاهرا والى البعض
الاقل محتملا ويحمل على البعض الاكثر اذا ورد مطلقا ولا يحمل على البعض الاقل الا بدليل فيعرض حينئذ خلاف الفقهاء فى أقاويل الشارع
من قبل ثلاثة معان من قبل الاشتراك فى لفظ العين الذى علق به الحكم ومن قبل الاشتراك فى الالف واللام المقرونة بجنس ذلك العين هل
أريد بها الكل أو البعض ومن قبل الاشتراك الذى فى ألفاظ الاوامر والنواهى وصنف رابع مختلف فيه وهو أن يفهم
من ايجاب الحكم لشئ ما نفى ذلك عما عدا ذلك الشئ ومن نفى الحكم لشئ ما ايجابه لما عدا ذلك الشئ الذى نفى عنه وهو الذى يعرف بدليل الخطاب مثل قوله عليه الصلاة والسلام فى سائمة الغنم الزكاة فان قوما فهموا منه أن لا زكاة فى غير السائمة أو نشأت مما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ أى جوازه وكونه ينقسم الى أقسام أحدها نسخ الكتاب بالكتاب كحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج بحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا لتأخرها نزولا وان تقدمت تلاوة وثانيها نسخ السنة بالسنة كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وثالثها السنة بالكتاب كحكم استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة
الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ورابعها الكتاب بالسنة ولو آحادا على الصحيح خلافا لمن
منعه اما لأن القطعى متن القرآن لا دلالته واما لانه لا مانع من نسخه بالآحاد وان كانت دلالته قطعية كآية الاستقبال نعم الحق انه لم يقع الا
بالسنة المتواترة كجواز الوصية للوالدين والاقربين بحديث لاوصية لوارث وينقسم ايضا الى ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا نحو عشر
رضعات محرمات كان مما يتلى فنسخت بخمس معلومات وما نسخت تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا

الرواية فانها تصح من الواحد والمرأة والعبد فأقول لهم اشتراط ذلك فيها فرع تصورها وتمييزها عن
الرواية فلو عرفت باحكامها وآثارها التى لا تعرف الا بعد معرفتها لزم الدور واذا وقعت لنا حادثة غير
منصوصة من أين لنا انها شهادة حتى يشترط فيها ذلك فلعلها من باب الرواية التى لا يشترط فيها ذلك
فالضرورة داعية لتمييزهما وكذلك اذا رأينا الخلاف فى اثبات شهر رمضان هل يكتفى فيه بشاهد أم لابد
من شاهدين ويقول الفقهاء فى تصانيفهم منشأ الخلاف فى ذلك هل هو من باب الرواية أو من باب
الشهادة وكذلك اذا أخبره عدل بعدد ما صلى قالوا ذلك بعينه وأجروا الخلاف فهم لم تتصور حقيقة
الشهادة والرواية وتميز كل واحدة منهما عن الاخرى لا يعلم اجتماع الشائبتين منهما فى هذه الفروع
ولا يعلم أى الشائبتين أقوى حتى يرجح مذهب القائل بترجيحها ولعل أحد القائلين ليس مصيبا وليس
فى الفروع الا احدى الشائبتين أو أحد الشبهين والآخر منفى أو الشبهان معا منفيان والقول بتردد هذه
الفروع بينهما ليس صوابا بل يكون الفرع مخرجا على قاعدة أخرى غير هاتين وهذا جميعه انما يتلخص
اذا علمت حقيقة كل واحدة منهما من حيث هى هى فحينئذ يتصور هنا اشتراط العدد ولا يقبل فى ذلك
الفرع العدل الواحد ويعتقد انه مخرج على الشبهين المذكورين وأى القولين أرجح اما مع الجهل
بحقيقتهما فلا يتأتى شئ من ذلك وتبقى هذه الفروع مظلمة ملتبسة علينا ولم أزل كذلك كثير القلق
والتشوف الى معرفة ذلك حتى طالعت شرح البرهان للمازرى رضى الله عنه فوجدته ذكر هذه القاعدة
وحققها وميز بين الامرين من حيثهما واتجه تخريج تلك الفروع اتجاها حسنا وظهر أى الشبهين
أقوى وأى القولين أرجح وأمكننا من قبل أنفسنا اذا وجدنا خلافا محكيا ولم يذكر سبب الخلاف فيه
أن نخرجه على وجود الشبهين فيه ان وجدناهما ونشترط ما نشترطه ونسقط ما نسقطه ونحن على بصيرة فى
ذلك كله فقال رحمه الله الشهادة والرواية خبران غير ان المخبر عنه ان كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو
الرواية كقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقسم لا يختص بشخص معين بل
ذلك على جميع الخلق فى جميع الاعصار والامصار بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار الزام
لمعين لا يتعداه الى غيره فهذا هو الشهادة المحضة والاول هو الرواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك

قال حاكيا عن الامام أبى عبد الله المازرى الشهادة والرواية خبران غير ان المخبر عنه ان كان
أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما
لا يقسم لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق فى جميع الاعصار والامصار
بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار الزام لمعين لا يتعداه الى غيره فهذا هو
الشهادة المحضة والاول هو الرواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك) قلت لم يقتصر الامام فى مفتتح
كلامه الذى نقل منه الشهاب ما نقل على الفرق بالعموم والخصوص ولكنه ذكر مع الخصوص قيدا
آخر وهو امكان الترافع الى الحكام والتخاصم وطلب فصل القضاء ثم اقتصر فى مختتم كلامه على الخصوص

من الله والله عز يز حكيم كان ممايتلى فرجم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المحصنين ومانسخ حكمه دون تلاوته كاية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا الآية نسخ باربعة أشهر وعشراو ينقسم أيضا الى النسخ الى بدل كما فى آيتى الانفال والى غير بدل كقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا اذاناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة فان وجوب تقديم الصدقة على الفقراء بما تيسر على مناجاته صلى الله تعالى عليه وسلم تقربا الى الله تعالى

ليطهره حتى يكون أهلا لمناجاته صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ بلا بدل لاستلزامه قلة الاسئلة فان فى السكوت رحمة كما ورد اتركونى ماتركتكم ان الله سكت عن أشياء رحمة لكم وقد شدد بنو اسرائيل فى السؤال عن البقرة فشدد عليهم بضيق صفاتها حتى غلت والحق ان هذا القسم لم يقع وفاقا للشافعى رضى الله تعالى عنه والبدل فى هذه الآية الجواز المطلق الصادق بالاباحة والاستحباب ومما يعرض لها من الترجيح عند تعارض الامور الخمسة التى تخل بالفهم اليقينى المنظومة مع اضافة النسخ اليها فى قول بعضهم مرجحا التجوز على الاضمار على خلاف الاصح من استوائهما

تجوز ثم اضمار و بعدهما * نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه
وأرجح الكل تخصيص وآخرها * نسخ فما بعده قسم يخلفه

ولو جرى على الاصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجوز مثل اضمار و بعدهما الخ ويتحصل فى تعارضها عشر صور هى تعارض التخصيص والتجوز تعارض التخصيص والاضمار تعارض التخصيص والنقل تعارض التخصيص والاشتراك فيقدم التخصيص فى هذه الاربع لأنه أولى تعارض التجوز والاشتراك تعارض الاضمار والاشتراك تعارض النقل والاشتراك فيقدم كل من التجوز والاضمار والنقل على الاشتراك فى هذه الثلاث تعارض التجوز والاضمار تعارض التجوز والنقل تعارض الاضمار والنقل والاصح استواء التجوز والاضمار وتقديمهما على النقل

ووجه المناسبة بين الشهادة واشتراط العدد حينئذ وبقية الشروط ان الزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الحاكم فتبعث العدو على الزام عدوه مالم يكن لازماله فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر ابعادا لهذا الاحتمال فاذا اتفقا فى المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد ويناسب أيضا اشتراط الذكورية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان وغلبة وقهر واستيلاء تأباه النفوس الابية وتمنعه الحمية وهو من النساء أشد نكاية لنقصانهن فان استيلاء الناقص أشد فى ضرر الاستيلاء نخفف ذلك عن النفوس بدفع الانوثة الثانى ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لاينصبن نصبا عاما فى موارد الشهادات

والعموم والاصح اعتبار القيد المذكور ويتضح ذلك بتقسيم حاصر وهو ان الخبر اما ان يقصد به ان يترتب عليه فصل قضاء وابرام حكم وامضاء أولا فان قصد به ذلك فهو الشهادة وان لم يقصد به ذلك فاما ان يقصد به ترتب دليل حكم شرعى أولا فان قصد به ذلك فهو الرواية والا فهو سائر أنواع الخبر ولا حاجة بنا الى بيان تفاصيلها لان المقصود انما هو بيان مايجوز فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتهم ودليل صحة اعتبار القيد المذكور ان المخبر بان لزيد قبل عمرو دينارا غير قاصد بذلك الخبر ان يترتب عليه فصل قضاء لايسمى فى عرف الفقهاء والاصوليين شاهدا على جهة الحقيقة بل يسمى مخبرا وكذلك المخبر عن الامور الواقعة التى لايستفاد منها تعريف دليل حكم شرعى لايسمى عندهم على جهة الحقيقة راويا وان سمى كما فى الاقاصيص ونحوها فهو مجاز من جهة انهم لايشترطون فيه من صفات الرواة مايشترطون فى رواة تعريف أدلة الاحكام قال شهاب الدين مامعناه (ان المناسبة بين اشتراط العدد فى الشهادة وعدم اشتراطه فى الرواية ان الشهادة لما كان مقتضاها الزاما لمعين وهو ربما كانت بينه و بين الشاهد عداوة باطنية لايطلع الحاكم عليها والعداوة ربما بعثت على الزام العدو عدوه مالايلزمه احتاط الشارع باشتراط العدد ابعادا لهذا الاحتمال) قلت هذا الذى ذكره ممايؤكد ماقلته من لزوم اعتبار القيد المذكور من جهة انه اذا لم يكن القصد بالاخبار ان يترتب عليه حكم ولا فصل قضاء لايحصل مقصود العدو فى عدوه من الزامه مالايلزمه قال شهاب الدين (ويناسب أيضا اشتراط الذكورية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان قهر تأباه النفوس الابية وهو من النساء أشد نكاية نخفف ذلك على النفوس بدفع الانوثة) قلت هذا مناسب كما قال غير انه يرد عليه النقض بشهادة الانثى فى الاموال وفى المواطن التى يتعذر فيها اطلاع الرجال لكنه يجاب عنه بالجاء الضرورة الى ذلك والقواعد يستثنى منها محال الضرورات ثم ان الشرع جعل المرأة كالرجل فى محل تعذر اطلاعه الاطلاقى وجعلها مثله بشرط الاستظهار بأخرى فى محل تعذر اطلاعه الاتفاقى لان اذعان النفوس لمقتضى الضرورات الاطلاقية أشد من اذعانها لمقتضى الضرورات الاتفاقية والله أعلم قال شهاب الدين (الثانى ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لاينصبن نصبا عاما فى موارد الشهادات

فى هذه الثلاث وأمثلتها تطلب من كتب الاصول والفرق بين المنقول والمشترك مع تعدد المعنى والوضع فى كل ان المشترك ماوضع لمعنييه مثلا على السواء بأن وضع لهذا كما وضع لذاك من غير اعتبار النقل من أحدهما الى الآخر وفى جواز حمله عليهما عند الاطلاق فيسمى مشتركا مطلقا وعدم جوازه فلا يسمى مشتركا الا بالنسبة الى المعنيين مثلا وأما بالنسبة الى أحدهما فيسمى مجملا خلاف والمنقول مالم يوضع لمعنييه مثلا على السواء بل وضع أولا لاحدهما ثم نقل الى الآخر لمناسبة بينهما مع هجر المعنى الاول والمراد بالتجوز

التجوز الاصطلاحى الذى هو استعمال اللفظ فى غير ماوضع له الخ فلا يشمل الاضمار وجعل التخصيص مقابلا للتجوز لا نوعا منه مبنى على مااختاره تقى الدين السبكى من ان العام اذا خص يكون حقيقة فى الباقى لا على قول الاكثر انه يكون مجازا فيه وانما تعرضوا لتعارض هذه الخمسة فقط لانها من عوارض اللفظ دون النسخ فانه من عوارض الحكم وأيضا قال العطار على محلى جمع الجوامع ولهم خمسة أخرى تخل بالفهم وهى النسخ والتقديم والتأخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلى واقتصر الشارح كالمصنف على الخمسة الاولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع انتفائها اه ومما يعرض لها أيضا من كون المعانى المتداولة المتأدية من هذه الاصناف اللفظية اجمالا اما أمر بشىء فيكون للوجوب أو للندب على

مامر واما نهى عن شىء فيكون للتحريم أو للكراهة على مامر أيضا واما تخيير فيه وهو المباح فأصناف الاحكام الشرعية المتلقاة من هذه الاصناف اللفظية خمسة ومن كون أسباب الاختلاف فى تأدية هذه الاحكام من الاصناف اللفظية ستة أحدها تردد الالفاظ بين هذه الاصناف الاربعة أى كون اللفظ عاما يراد به الخاص أو خاصا يراد به العام أو عاما يراد به العام أو خاصا يراد به الخاص أو يكون له دليل الخطاب أو لا يكون له والثانى الاشتراك الحاصل اما فى اللفظ المفرد كالقرء يطلق على الاطهار والحيض والامر يحمل على الوجوب أو الندب

لئلا يعم ضررهن بالنسيان والغلط بخلاف الرواية لان الامور العامة تتأسى فيها النفوس ويتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا فى الرواية لعموم التكليف والحاجة فيروى مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان فى الكشف عن ذلك الى يوم القيامة فيظهر مع طول السنين خلل ان كان بخلاف الشهادة تنقضى بانقضاء زمانها وتنسى بذهاب أوانها فلا يطلع على غلطها ونسيانها ولا يتهم أحد فى عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فيكفى الواحد وأما الحرية فلان النفوس الابية تأبى قهرها بالعبيد الادانى ويخف ذلك عليها بالاحرار وسراة الناس ولان الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب مافات من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع فربما بعثه ذلك على الكذب على المعين واذايته وذلك للخلائق يبعد القصد اليه فى مجارى العادات فهذا تحقيق البابين ووجه المناسبة فى الاشتراط فى الشهادة دون الرواية وحينئذ نقول

لئلا يعم ضررهن بالنسيان والغلط بخلاف الرواية لان الامور العامة تتأسى فيها النفوس ويتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا فى الرواية لعموم التكليف والحاجة فيروى مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان فى الكشف عن ذلك الى يوم القيامة فيظهر مع طول السنين خلل ان كان بخلاف الشهادة تنقضى بانقضاء زمانها وتنسى بذهاب أوانها فلا يطلع على غلطها ونسيانها) قلت كلامه فى هذا الفصل ضعيف أما قوله فناسب ان لا ينصبن نصبا عاما لئلا يعم ضررهن بالنسيان والغلط بخلاف الرواية فلا فرق بين الشهادة والرواية فى ذلك من جهة ان نقصان عقلهن ودينهن ثابت لهن فى حال الرواية كما انه ثابت فى حال الشهادة ولا يفيده قوله لعموم التكليف فان عموم التكليف شامل ولازم فى تحمل الشهادة وأدائها كما انه شامل ولازم فى تحمل الرواية وأدائها هذا ان أراد عموم التكليف بالرواية نفسها وان أراد عموم مقتضاها دون مقتضى الشهادة فذلك متجه والله أعلم ولا يفيده قوله أيضا فيروى مع المرأة غيرها فانه كما يروى معها غيرها كذلك يشهد معها غيرها بل ليس بلازم فى الرواية ان يروى معها غيرها ولازم فى الشهادة ان يشهد معها غيرها ولا يفيده أيضا قوله لطول الزمان فان اشتراط طول الزمان فى العمل بالرواية ليس بصحيح ولا أعلمه قولا لاحد بل الرواية كالشهادة فى العمل بموجبها عند توفر الشروط هذا ان أراد اشتراط طول الزمان وان لم يرده فلا فائدة فى وقوع ذلك بعد العمل بمقتضى الرواية فى حق من لم يطلع على ذلك وان كانت له فائدة فيما بعد فى حق المطلع قال شهاب الدين (ولا يتهم أحد فى عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فيكفى الواحد) قلت هذا صحيح وهو الفرق بين الشهادة والرواية قال شهاب الدين (وأما الحرية فلان النفوس الابية تأبى قهرها بالعبيد الادانى ويخف ذلك عليها بالاحرار وسراة الناس ولان الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب مافات من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع فربما بعثه ذلك على الكذب على المعين واذايته وذلك للخلائق يبعد القصد اليه فى مجارى العادات* قلت

والنهى يحمل على التحريم أو الكراهة وأما فى اللفظ المركب مثل قوله تعالى الا الذين تابوا يحتمل ان يعود على الفاسق فقط أو عليه وعلى الشاهد معا فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة لشهادة القاذف والثالث اختلاف الاعراب والرابع تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو على نوع من أنواع المجاز التى هى اما الحذف واما الزيادة واما التأخير واما التقديم واما تردده على الحقيقة أو الاستعارة والخامس اطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة مثل اطلاق الرقبة فى العتق تارة وتقييدها بالايمان تارة والسادس التعارض فى الشيئين فى جميع أصناف الالفاظ التى يتلقى منها الشرع الاحكام بعضها مع بعض ومن كون هذه الصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط أى عن هذه القواعد التى طريقها اللفظ العربى خاصة الا كون القياس حجة فيما سكت عنه الشارع من الاحكام كما للجمهور ويشهد لثبوته دليل العقل وهو ان الوقائع بين أشخاص الاناسى غير متناهية والنصوص والافعال والاقرارات متناهية ومحال ان يقابل مالا يتناهى بما يتناهى فسقط قول أهل الظاهر القياس فى الشرع باطل وما سكت عنه الشارع فلا حكم له وكون القياس الشرعى الحاق الحكم الواجب لشىء ما بالشرع بالشىء المسكوت عنه لشبهه بالشىء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما فهو نوعان قياس شبه وقياس علة وكونه وان شارك اللفظ الخاص يراد به العام فى الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به يفارقه من جهة ان الالحاق فيه من جهة عليه الشبه الذى بينهما لا من جهة دلالة اللفظ وفى الخاص يراد به العام من جهة دلالة اللفظ عليه وكون تعارضها فى أنفسها وتعارضها مع الطرق الثلاث أعنى معارضة القول أو الفعل أو الاقرار للقياس تكون سببا للاختلاف فى تأدية هذه الاحكام من هذه الطرق الاربع وكون خبر الواحد لا يحتج به الا اذا اشتهر بعمل عند من يشترط اشتهار العمل فيما نقل من طريق الآحاد وبخاصة فى المدينة كما هو المعلوم من مذهب

الخبر ثلاثة أقسام رواية محضة كالاحاديث النبوية وشهادة محضة كاخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحاكم ومركب من الشهادة والرواية وله صور أحدها الاخبار عن رؤية هلال رمضان من جهة ان الصوم لا يختص بشخص معين بل عام على جميع المصر أو أهل الآفاق على الخلاف فى انه هل يشترط فى كل قوم رؤيتهم أم لا فهو من هذا الوجه رواية لعدم الاختصاص بمعين وعموم الحكم ومن جهة انه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده وبهذا القرن من الناس دون القرون الماضية والآتية صار فيه خصوص وعدم عموم فاشبه الشهادة وحصل الشبهان فجرى الخلاف وأمكن ترجيح أحد الشبهين على الآخر واتجه الفقه فى المذهبين فان عضد أحد الشبهين حديث أو قياس تعين المصير اليه * وثانيها القائف فى اثبات الانساب بالخلق هل يشترط فيه العدد أم لا قولان لحصول الشبهين من جهة انه يخبر ان زيدا ابن عمرو وليس ابن خالد وهو حكم جرى على شخص معين لا يتعداه الى غيره فاشبه الشهادة فيشترط العدد ومن جهة ان القائف منتصب انتصابا عاما للناس أجمعين أشبه الرواية فيكفى الواحد غير ان شبه الشهادة هنا أقوى للقضاء على المعين وتوقع العداوة والتهمة فى الشخص المعين وكونه منتصبا انتصابا عاما مشترك بينه وبين الشاهد فانه منتصب لكل من تعين

كلامه الاول صحيح مستقل بالتعليل كما فى المرأة بل أولى والثانى يحتمل ان يكون تعليلا مستقلا أيضا لعدم قبول شهادة العبد ويحتمل ان يكون غير مستقل من جهة ان احتمال العداوة لم يثبت علة فى عدم قبول الشهادة فى الحر ولقائل ان يقول ان بين الحر والعبد فرقا من جهة ان فى الحر مجرد احتمال العداوة وفى العبد تحقق سبب العداوة والله أعلم قال شهاب الدين (الخبر ثلاثة أقسام الى قوله وله صور أحدها الاخبار عن رؤية هلال رمضان ثم قال ما معناه انه رواية من جهة أنه لا يختص بمعين وشهادة من جهة انه خاص بهذا العام وبهذا القرن) قلت اما قوله انه رواية فان أراد أن حكمه حكم الرواية فى الاكتفاء فيه بالواحد عند من قال بذلك فصحيح وان أراد انه رواية حقيقة فذلك غير صحيح لانه لم يتقرر ذلك فى اطلاق أحد فيما علمت وأما قوله انه شهادة فان أراد أيضا ان حكمه حكم الشهادة عند بعض العلماء فى اشتراط العدد فذلك صحيح وان أراد انه شهادة حقيقة فليس كذلك لانه قد تقرر ان لفظ الشهادة انما يطلق حقيقة فى عرف الفقهاء والاصوليين على الخبر الذى يقصد به ان يترتب عليه حكم وفصل قضاء قلت والذى يقوى فى النظر ان مسألة الهلال حكمها حكم الرواية فى الاكتفاء بالواحد وليست رواية حقيقة ولا شهادة أيضا وانما هى من نوع آخر من أنواع الخبر وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الاحكام الشرعية ولا خفاء فى انه لا يتطرق اليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق فى فصل القضاء الدنيوى قال شهاب الدين (وثانيها القائف فيه قولان) قلت ذكر فيه شبه الشهادة ولا خفاء على ما تقرر قبل فى انه من نوع الشهادة وذكر شبه الرواية وهو ضعيف لا خفاء به وذكر السؤال الذى أورده وهو ضعيف أيضا وذكر الجواب عنه وهو صحيح لا ريب فيه

عليه شهادة يؤديها عند الحاكم فهذا الشبه ضعيف فان قلت الفرق بينه وبين الشاهد ان القائف يختص بقبيلة معينة وهم بنو مدلج فينصب الحاكم منهم من يراه أهلا لذلك فدخول نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوة ويخفف الضغينة فى قلب المحكوم عليه بخلاف الشاهد فان من تعينت عليه شهادة أداها وان كان مجهولا عند الحاكم ويأتى من يزكيه وينفذ الحكم ولا يتوسط نظر الحاكم فتقوى داعية العداوة وتنفر النفوس من سلطنة المخبر عليها بالالزام قلت هو فرق حسن وهو المستند لمعتقدى ترجيح شبه الرواية غير أن الفرق قد رجح فى النفس اضافة الحكم الى المشترك دونه لقوته ألا ترى ان القائف قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مجزز المدلجى فى نسب اسامة بن زيد ولم ينقل لنا انه نصبه لذلك ولو وجد من الناس أو من القبائل فى عصر من الاعصار من يودعه الله تعالى تلك الخاصية التى أودعها فى بنى مدلج قبل قوله أيضا فعلمنا ان عند كثرة البحث والكشف تقوى شائبة الشهادة وهذا البحث كله وهذا الترجيح انما تمكنا منه عند معرفتنا بحقيقة الشهادة والرواية من حيث هما ولو لم يحصل كلام المازرى صعب علينا ذلك وانسد الباب وانحسم الفقه ورجعنا الى التقليد الصرف الذى لا يعقل معناه وثالثها المترجم للفتاوى والخطوط قال مالك يكفى الواحد وقيل لا بد من اثنين ومنشأ الخلاف حصول الشبهين اما شبه الرواية فلانه نصب نصبا عاما للناس أجمعين لا يختص نصبه بمعين وأما شبه الشهادة فلانه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط لا يتعدى اخباره ذلك الخط المعين أو الكلام المعين ويأتى السؤال بالفارق المتقدم والبحث بعينه فى القائف ورابعها المقوم للسلع وأروش الجنايات والسرقات والغصوب وغيرها قال مالك يكفى الواحد فى التقويم الا أن يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين وروى لا بد من اثنين فى كل موضع ومنشأ الخلاف حصول ثلاثة أشباه شبه الشهادة لانه الزام لمعين وهو ظاهر وشبه الرواية لان المقوم متصد لما لا يتناهى كما تقدم فى المترجم والقائف وهو ضعيف لان

قال شهاب الدين (وثالثها المترجم) قلت لم يحرر الكلام فى هذا الضرب فانه أطلق القول فيه والصحيح التفصيل وهو ان الترجمة تابعة لما هى ترجمة عنه فان كان من نوع الرواية فحكمه حكمها وان كان من نوع الشهادة فكذلك وهذا واضح بناء على ما تقرر قبل وما ذكر فيه من شبه الرواية لنصبه نصبا عاما فضعيف وكذلك ما ذكره من شبه الشهادة بكونه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط وما ذكره من ورود السؤال والبحث فيه كما فى القائف صحيح قال شهاب الدين (ورابعها المقوم) ذكر فيه شبه الرواية وهو ضعيف كما قال وشبه الحكم وهو ضعيف أيضا والصحيح انه من نوع الشهادة لترتب فصل القضاء بالزام ذلك القدر المعين من العوض عليه وما ذكره من كون الخلاف فى كونه رواية أو شهادة فشبهة يدرأ بها الحد ضعيف من جهة انه لو فرض ان سارقا ثبتت سرقته لما قومه عدلان عارفان بربع دينار فلا شك ان الخلاف فى مثل هذا الفرض مرتفع والحد لازم مع ان احتمال كون المقوم كالراوى

مالك وبيان صفات المجتهدين وأما طريقا الفعل والاقرارات فلا ينشأ من واحد منهما شىء من قواعد الاحكام المذكورة لان البحث عن الفعل فى كتب الاصول من حيث انه عند الاكثر من الطرق التى تتلقى منها الاحكام الشرعية ومن حيث الخلاف فى نوع الحكم الذى يدل عليه الفعل هل الوجوب أو الندب والمختار عند المحققين انه ان أتى بيانا لمجمل واجب دل على الوجوب أو لمجمل مندوب دل على الندب وان لم يأت بيانا لمجمل فان كان من جنس القربة دل على الندب أو من جنس المباحات دل على الاباحة والبحث عن الاقرارات فيهما من حيث انها تدل على الجواز ومن حيث ان معارضة القول أو الفعل له كمعارضته للقياس ومعارضة القول للفعل تكون سببا للاختلاف فى تأدية الاحكام من الطرق الاربع المذكورة لتلقيها عن النبى عليه الصلاة والسلام وأما الاجماع فلا يكون الا مستند الاحد هذه الطرق الاربع لانه لو كان أصلا مستقلا لاقتضى اثبات شرع زائد بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واللازم باطل اهـ ملخصا من بداية المجتهد لحفيد ابن رشد وعبد السلام والامير على الجوهرة ورسالة الصبان البيانية والانبابى عليها ﴿والقسم الثانى﴾ قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع مالا يحصى ولم يذكر شىء منها فى أصول الفقه على سبيل التفصيل وانما اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجمال وقد وضع المحققون لتفصيله كتب القواعد مهتمين بتحصيله اهتمامهم بتحصيل الاصول بل هذه القواعد مهمة عظيمة النفع فى الفقه بقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه * ويظهر رونق الفقه بلا تمويه وتتضح مناهج الفتاوى وتنكشف * ويحوز قصب السبق من بالبراعة فيها يتصف * نعم فى حاشية الرهونى على شرح عبق على خليل ان صاحب الديباج عند ترجمة ابن بشير بن الطاهر ابراهيم بن عبد الصمد قال ما نصه وكان رحمه الله

يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه وعلى هذا مشى فى كتابه التنبيه وهى طريقة نبه الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد على انها غير مخلصة والفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الاصلية اهـ بلفظه فتنبه ﴿ الفائدة الثانية ﴾ الغالب استعمال العرب فرق بالتخفيف فى المعانى وفرق بالتشديد فى الاجسام نظرا لكون كثرة الحروف عندهم تقتضى كثرة المعنى أو زيادته أو قوته غالبا والمعانى لطيفة يناسبها التخفيف والاجسام

كثيفة يناسبها التشديد فمن الغالب قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون بين المرء وزوجه وقوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ولا تكاد تسمع من الفقهاء الا قولهم ما الفارق بين المسئلتين ولا يقولون ما المفرق بينهما بالتشديد ومن غير الغالب قوله تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وقوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر خفف فى الاجسام وكثيرا ما يقول الفقهاء فى الافعال دون اسم الفاعل فرق لى بين المسئلتين ولا يقولون افرق لى بينهما ويقولون بأى شىء نفرق بينهما بالتشديد ولا يقولون بأى شىء نفرق بينهما بالتخفيف والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الاول بين الشهادة والرواية ﴾ ببيان معناهما اما لغة فالشهادة مصدر شهد ولشهد فى لسان العرب ثلاثة معان أحدها حضر يقال شهد بدرا وشهدنا صلاة العيد قال أبو على معنى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من حضر منكم المصر فى الشهر فليصمه أو من حضر منكم الشهر فى المصر فليصمه فان الصوم لا يلزم المسافر فالمقصود انما هو المقيم الحاضر وثانيها أخبر يقال شهد عند الحاكم أى أخبر فيما يعتقده فى حق المشهود له وعليه وثالثها علم قال الله تعالى والله على كل شىء شهيد أى عليم ووقع التردد لبعض العلماء فى كون شهد فى قوله تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم بمعنى علم لان الله يعلم ذلك أو بمعنى أخبر لان الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للامرين والرواية مصدر روى

اما

الشاهد كذلك وشبه الحاكم لان حكمه ينفذ فى القيمة والحاكم ينفذه وهو أظهر من شبه الرواية فان تعلق باخباره حد تعين مراعاة الشهادة لوجهين أحدهما قوة ما يفضى اليه هذا الاخبار ويبنى عليه من اباحة عضو آدمى معصوم وثانيهما أن الخلاف فى كونه رواية أو شهادة شبهة يدرأ بها الحد وخامسها القاسم قال مالك يكفى الواحد والاحسن اثنان وقال أبو اسحق التونسى لابد من اثنين وللشافعية فى ذلك قولان ومنشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية أو الشهادة والاظهر شبه الحكم لان الحاكم استنابه فى ذلك وهو المشهور عندنا وعند الشافعية أيضا وسادسها اذا أخبره عدل بعدد ما صلى هل يكتفى فيه بالواحد أم لابد من اثنين وشبه الحاكم هنا منتف فان قضايا الحاكم لا تدخل فى العبادات بل شبه الرواية أو الشهادة أما الرواية فلانه لم يخبر عن الزام حكم لمخلوق عليه بل الحق لله تعالى فاشبه اخباره عن السنن والشرائع وأما شبه الشهادة فلانه الزام لمعين لا يتعداه وهو الاظهر وسابعها اطلق الاصحاب القول فى المخبر عن نجاسة الماء انه يكفى فيه الواحد وكذلك الخارص وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه ويقلد المؤذن الواحد فى الاخبار عن الوقت وكذلك الملاح ومن صناعته فى الصحراء فى الاخبار عن القبلة اذا كان عدلا يغلب فى هذه الفروع شبه الرواية

أو كالشاهد فى هذا الفرض قائم قال شهاب الدين (وخامسها القاسم) وذكر فيه أن منشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية قلت ليس ذلك عندى بصحيح بل منشأ الخلاف شبه الحكم أو التقويم وقد تقدم ان الصحيح انه من نوع الشهادة فمن نظر الى أن القسم من نوع الحكم اكتفى بالواحد ومن نظر الى انه من نوع التقويم وبنى على الاصح اشترط العدد والله أعلم قال شهاب الدين (وسادسها مخبر المصلى بعدد ما صلى) قلت ذكر ان شبه الحكم فيه منتف وذلك صحيح وذكر شبه الرواية وهو محتمل وذكر شبه الشهادة وقال انه الاظهر وليس ما قاله بصحيح بل الاظهر انه ليس من نوع الرواية ولا من نوع الشهادة ولكنه من سائر أنواع الخبر وشبهه بالرواية ظاهر غير انه لقائل أن يقول ليس للمكلف أن يخرج عن عهدة ما كلف به الا بيقين فلا يكفى الواحد الا مع قرائن توجب القطع وكذلك فى الاثنين وما فوقهما ونقول طلب اليقين فى كل موطن مما يشق ويحرج والحرج مرفوع شرعا وفى ذلك نظر قال شهاب الدين (وسابعها المخبر عن نجاسة الماء والخارص وذكر اطلاق الاصحاب انه يكفى فيهما الواحد قال وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل) قلت قد تقدم القول فى القاسم وأما المخبر عن نجاسة الماء والخارص فالاولى الفرق بينهما من جهة أن الخارص فى معنى القاسم والمخبر عن نجاسة الماء فى معنى مخبر المصلى قال شهاب الدين (أو يقلد المؤذن الواحد والملاح ومن صناعته فى الصحراء فى الاخبار عن القبلة يغلب فى هذه الفروع شبه الرواية) قلت ما ذكره من انه يغلب فى هذه الفروع شبه الرواية كان الاولى أن يفرق بين المخبر عن نجاسة الماء والخارص وبين المؤذن والمخبر عن القبلة وقد تقدم القول فى الاولين وأما الاخيران فشبه الرواية فيهما ظاهر كما قال قال شهاب الدين

أما المخبر عن النجاسة فلشبهه بالمفتى والمفتى لم أعلم فيه خلافا انه يكفى فيه الواحد لانه ناقل عن الله تعالى لخلقه كالراوى للسنة ولانه وارث للنبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك وقول النبى صلى الله عليه وسلم يكفى وحده وكذلك وارثه فالمخبر عن النجاسة أو الصلاة كذلك مبلغ عن النبى صلى الله عليه وسلم غير ان ههنا فرقا وهو ان المفتى لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم من حيث هو حكم الذى يعم الخلائق الى يوم القيامة والمخبر عن النجاسة أو الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئى فى شخص جزئى وهذا شبه شديد بالشهادة أمكن ملاحظته وكذلك الخارص ان جعل حاكما يتجه لا راويا والحاكم يكفى فيه الواحد وهو ظاهر كلام الاصحاب فيه وفى الساعى ان تصرفهما تصرف الحاكم والقاسم أيضا كذلك ان استنابه الحاكم فشائبة الحاكم ظاهرة وان استنابه الشريكان أمكن أن يقال انه من باب التحكيم والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو أوقات الصلوات فانها أسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فمن هذا الوجه فارق المفتى وكان ينبغى أن لا يقبل الا اثنان و يغلب شائبة الشهادة لانها اخبار عن سبب جزئى فى وقت جزئى غير انى لم أره مشترطا

(أما المخبر عن النجاسة فلشبهه بالمفتى الى قوله وكذلك وارثه) قلت ماذكره فى هذا الفصل ظاهر صحيح غير ماذكره من شبه المخبر عن النجاسة بالمفتى وقد عطف بعد ذلك على ذكر الفرق فقال غير ان ههنا فرقا وهو ان المفتى لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم والمخبر عن النجاسة أو الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئى فى شخص جزئى وهذا شبه شديد بالشهادة أمكن ملاحظته قلت اضرابه عن مراعاة قيد فصل القضاء فى الشهادة أوقعه فى اعتقاد قوة الشبه هنا بالشهادة وقد تقدم فى مخبر المصلى أن الاظهر شبه الرواية بخلاف ما اختاره قال شهاب الدين (وكذلك الخارص ان جعل حاكما يتجه لا راويا والحاكم يكفى فيه الواحد وهو ظاهر كلام الاصحاب فيه وفى الساعى ان تصرفهما تصرف الحاكم والقاسم أيضا كذلك ان استنابه الحاكم فشائبة الحاكم ظاهرة وان استنابه الشريكان أمكن ان يقال انه من باب التحكيم) قلت قد تقدم ان الاظهر ان القسم متردد بين أن يكون من نوع الحكم ومن نوع التقويم والخرص فى معناه وأما الساعى فهو فى معنى الحاكم قال شهاب الدين (والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو أوقات الصلوات فانها أسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فمن هذا الوجه فارق المفتى وكان ينبغى أن لا يقبل الا اثنان و يغلب شائبة الشهادة لانها اخبار عن سبب جزئى فى وقت جزئى غير انى لم أره مشترطا) قلت اضرابه عن مراعاة قيد فصل القضاء حمله على تسويته بين الخبر عن وقوع سبب الصلاة وما فى معناها وبين الخبر عن وقوع سبب البيع وما فى معناه ولا خفاء بالفرق فان الاول لا يتطرق اليه من احتمال قصد العدو والزام عدوه مالا يلزمه والتشفى منه بذلك مايتطرق الى الثانى فالصحيح ان الاول فى معنى الرواية والثانى من نوع الشهادة قال

بمعنى حمل وتحمل فراوى الحديث حمله وتحمله عن شيخه فلذا قال بعض أهل اللغة ان اطلاق الراوية على المزادة التى يحمل فيها الماء على الجمل مجاز مرسل لعلاقة المجاورة لأن الراوية بهاء المبالغة اسم فى أصل اللغة للبعير الذى كثر حمل الماء عليه ففى المصباح روى البعير الماء يرويه من باب رمى حمله فهو راوية الهاء فيه للمبالغة ثم أطلقت الراوية على كل دابة يستقى الماء عليها اهـ وهذا هو الموافق لكون راوية انما يأتى من الثلاثى قلت وفى حاشية الانبابى على بيانية الصبان ومفاد قول ابن سيدة الراوية المزادة فيها الماء ويسمى البعير راوية على تسمية الشئ باسم الشئ لقربه منه اهـ ان الراوية حقيقة فى المزادة مجاز فى البعير لعلاقة المجاورة فهو من باب أروى الرباعى شذوذا اذ قياس اسم الفاعل من أروى مرو لا راوية وظاهر صنيع صاحب القاموس انها حقيقة فيهما حيث قال الراوية المزادة فيها الماء والبعير والبغل والحمار يستقى عليه الماء اهـ نعم من اصطلاحاته انه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز فلعل أقوال أهل اللغة فيها ثلاثة كما يشعر به كلام ابن الطيب فى حواشى القاموس وأما اصطلاحا ففى شرح البرهان للمازرى مايفيد ان الشهادة خبر خاص قصد به ترتيب فصل القضاء عليه كقول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار والرواية خبر عام قصد به تعريف دليل حكم شرعى كقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقسم فلا يسمى فى عرف الفقهاء والاصوليين قول المخبر لزيد قبل عمرو دينار غير قاصد به أن يترتب فصل قضاء عليه شهادة ولا هو شاهدا على جهة الحقيقة بل يسمى خبرا وقائله مخبرا وكذلك المخبر عن الامور الواقعة لا يسمى شاهدا كما لا يسمى فى عرفهم راويا على جهة الحقيقة وان سمى كما فى الاقاصيص ونحوها فهو مجاز من جهة انه لا يشترطون فيه من صفات الرواية مايشترطون فى رواة تعريف أدلة الاحكام والشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع بين الانساب الى يوم القيامة ونحوهما من النظائر انما جاء العموم فيها بطريق العرض والتبع والمقصود بالذات

فيها جزئي هو في الوقف الواقف واثبات ذلك عليه وليس من لوازم الوقف أن يكون في الموقوف عليه عموما اذ قد يكون الوقف على معين كعلى ولده أو على زيد ثم من بعده لغيره فالعموم أمر عارضي ليس متقررا شرعا في أصل هذا وهو في النسب الالحاق بالشخص المعين أو استحقاق الميراث للشخص المعين ثم تفرعه بعد ذلك انما هو من الاحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بأن هذا رقيق لزيد قبل فيه الشاهد واليمين

وان تبع ذلك لزوم القيمة لمن قتله دون الدية وسقوط العبادات عنه واستحقاق اكسابه للسيد مع أن الشاهد لم يقصد سقوط العبادات عنه وليس سقوطها مما تدخل فيه الشهادة فضلا عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بتزويج زيد المرأة المعينة شهادة بحكم جزئي على المرأة لزوجها المشهود له وهو جزئي وان تبع ذلك تحريمها على غيره واباحة وطئها له مع ان التحريم والاباحة شأنها الرواية دون الشهادة الى غير ذلك من النظائر وبالجملة فالخبر اما أن يقصد به أن يترتب عليه فصل قضاء والزام حكم وامضاء أولا فان قصد به ذلك فهو الشهادة وان لم يقصد به ذلك فاما أن يقصد به تعريف دليل حكم شرعي أولا فان قصد به ذلك فهو الرواية والا فهو سائر أنواع الخبر ولا حاجة بنا الى بيان تفاصيلها لان المقصود انما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتهم (قلت) وقد اشترطوا في الشهادة دون الرواية العدد والذكورية والحرية وجعلوا العدالة المتضمنة الاسلام والعقل والبلوغ شرطا فيهما قال التسولي في شرحه على العاصمية ولا يخفى أن العدالة تتضمن الاسلام والعقل والبلوغ اذ كل عدل مطلقا كان عدل رواية أو شهادة لابد فيه منه وقت الاداء والاخبار اهـ وقبول شهادة الصبيان وكذا رواية الكافر والصبي كما سيأتي عن ابن القصار عن مالك على خلاف الاصل لالجاء الضرورة الى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجويز والقواعد يستثنى منها محال الضرورات كما سيأتي على انه يندر الخلوعن

وهو حجة حسنة للشافعية في الاكتفاء في هلال رمضان بالواحد فانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي يعم أهل البلد والا ذان لا يعم أهل الاقطار بل لكل قوم زوالهم وفجرهم وغروبهم وهو أولى باعتبار شائبة الشهادة بخلاف هلال رمضان عممه المالكية والحنفية في جميع أهل الارض ولم يجعلوا لكل قوم رؤيتهم كما قاله الشافعية فالمخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية أشبه بالرواية من المؤذن فينبغي أن يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الاولى لتوفر العموم في الهلال وهنا سؤالان مشكلان على المالكية أحدهما التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد وقد تقدم تقريره وثانيهما حصول الاجماع في أوقات الصلوات على انها مختصة باقطارها بخلاف الاهلة مع ان الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند العلماء بهذا الشأن فقد يطلع الهلال في بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فان البلد الاقرب الى المشرق هو بصدد أن لا يرى فيه الهلال ويرى في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب لتخلص الهلال من شعاع الشمس فقد لا يتخلص في البلد الشرقي فاذا كثر سيره ووصل الى الافاق الغربية تخلص فيه فيرى الهلال في المغرب دون المشرق وهذا مبسوط في كتب هذا العلم ولهذا ما من زوال لقوم الا وهو غروب لقوم وطلوع الشمس عند قوم ونصف الليل عند قوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لاقطار مختلفة فاذا قاست الشافعية الهلال على أوقات الصلوات اتجه القياس وعسر الفرق وهو مشكل والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم وزوالهم فان قلت الجواب عن الاول ان المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافطروا وانسكوا فاشترط عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في ابطال النصوص الصريحة وعن الثاني ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صفة العلامة على الوقت ولذلك كان المؤذن لا يقول دخل وقت الصلاة بل يقول كلمات أخر جعلها صاحب الشرع علامة ودليلا على دخول الوقت فاشبهت ميل الظل وزيادته في دلالتهما على دخول الوقت فكما لا يشترط ميلان في الظل ولا زيادتان لا يشترط عدلان ولا مؤذنان وكذلك آلة واحدة من آلات الاوقات تكفي ولا يقول أحد انه يشترط اصطرلابان ولا ميزانان للشمس لان ذلك علامة مفيدة وكذلك الاذان يكفي فيه الواحد لانه علامة

شهاب الدين (وهو حجة حسنة للشافعية الى قوله والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم وزوالهم) قلت جميع ما ذكره في هذا الفصل مبني على مقتضى علم آخر فان صح في ذلك العلم ما ذكره من استواء الامر في الاهلة والاوقات فما بنى عليه من استواء الحكم صحيح والا فلا قال شهاب الدين (فان قلت الجواب عن الاول الى قوله

قرائن تحصل الظن فافهم (والمناسبة) فى اشتراط العدد فى الشهادة دون الرواية من جهة ان الزام المعين وهو الغالب فى الشهادة تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الحاكم فيبعث العدو على الزام عدوه مالم يكن لازماله فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر ابعادا لهذا الاحتمال فاذا اتفقا فى المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد والرواية من حيث عموم مقتضاها غالبا يكفى فيها الواحد اذ لا يتهم أحد فى عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فباب الرواية بعيد عن التهم جدا

ألا ترى أن العبد العدل اذا روى حديثا يتضمن عتقه انه تقبل روايته فيه وان تضمنت نفعه نظرا لكون العموم موجبا لعدم التهمة فى الخصوص مع وازع العدالة كما رآه بعض مشايخ القرافى المعتبرين منقولا (والمناسبة) فى اشتراط الذكورية فى الشهادة دون الرواية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان وغلبة وقهر واستيلاء تأباه النفوس الابية وتمنعه الحمية وهو من النساء أشد نكاية لنقصانهن فان استيلاء الناقص أشد فى ضرر الاستيلاء فخفف ذلك عن النفوس بدفع الانثى وقبول شهادة الانثى فى الاموال وفى المواطن التى يتعذر فيها اطلاع الرجال انما كان لالجاء الضرورة الى ذلك والقواعد يستثنى منها محال الضرورات ثم ان الشرع جعل المرأة كالرجل فى محل تعذر اطلاعه الاطلاقى وجعلها مثله بشرط الاستظهار باخرى فى محل تعذر اطلاعه الاتفاقى لان اذعان النفوس بمقتضى الضرورات الاطلاقية أشد من اذعانها بمقتضى الضرورات الاتفاقية والله أعلم (الثانى) ان الشهادة من حيث خصوص مقتضاها والنساء ناقصات عقل ودين ناسب أن لا ينصبن نصبا عاما فى موارده لئلا يعم ضررهن بالنسيان والغلط بخلاف مقتضى الرواية فانه عام والامور العامة تتأسى فيها النفوس و يتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وأيضا قد مر انه لا يتهم أحد فى عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فافهم (والمناسبة) فى اشتراط الحرية فى الشهادة دون الرواية من وجهين أيضا (أحدهما) أن النفوس الابية تأبى قهرها بالعبيد الادانى كما تأباه بالنساء

قلت هذا بحث حسن غير ان الجواب عن الاول انه يدل بمفهومه لا بمنطوقه فان منطوقه ان الشاهدين يجب عندهما ومفهومه ان أحدهما لا يكفى من جهة مفهوم الشرط واذا كان الاستدلال به انما هو من جهة المفهوم فنقول القياس الجلى مقدم على منطوق اللفظ على أحد القولين لمالك وغيره من العلماء فينبغى أن يقدم على المفهوم قولا واحدا الا ان القاضى أبا بكر وغيره يقول المفهوم ليس بحجة مطلقا وهو ضعيف جدا فلا يندفع به القياس الجلى وعن الثانى بانه يشكل بما اذا قال لنا المؤذن من غير أذان طلع الفجر فانا نقلده وهو خبر صرف مع ان قوله فى الاذان حى على الصلاة معناه اقبلوا اليها فهو يدل بالالتزام على دخول وقتها وكذلك حى على الفلاح وأما المخبر بالقبلة فليس مخبرا عن وقوع سبب بل عن حكم متأبد فان نصب جهة الكعبة المعظمة قياما للناس أمر عام فى جميع الاعصار والامصار لا يختلف بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فالمخبر عن القبلة اشبه بالرواية من المؤذن فتأمل هذه الفروق وهذه الترجيحات فهى حسنة وكلها انما ظهرت بعد معرفة حقيقة الشهادة والرواية فلو خفيتا ذهبت هذه المباحث جملتها ولم يظهر التفاوت بين القريب منها للقواعد والبعيد

ولم يظهر التفاوت فيها بين القريب والبعيد) قلت من مضمن هذا الفصل موافقته لورود السؤال على استواء الاذان وميل الظل وزيادته فى الدلالة على دخول الوقت والفرق بينهما ظاهر لان ميل الظل دلالته قطعية والاذان دلالته غير قطعية ولا خفاء بأن ما دلالته قطعية لا حاجة فيه الى الاستظهار بخلاف ما دلالته غير قطعية ومن مضمنه جوابه عن الجواب الاول بأنه يدل بمفهومه لا بمنطوقه وما قاله فى هذا الجواب صحيح ومن مضمنه جوابه عن الجواب الثانى بانه يشكل بما اذا قال لنا المؤذن من غير أذان طلع الفجر فانا نقلده وهو خبر صرف قلت قوله فانا نقلده ان أراد انا نقلده باتفاق فذلك ليس بصحيح فان الخلاف فى التقليد فى الاوقات معروف وان أراد فانا نقلده على ظاهر المذهب وهو الاصح فذلك صحيح ولقائل أن يقول انما ثبت فى ظاهر المذهب وصحيح النظر تقليد المؤذن فى دخول الوقت اذا أذن لا اذا اخبر بدخوله من غير أذان والاصح عندى ههنا أن لا تقليد لان الشرع نصب دليلا معينا فلا يتعدى ما نصب والله أعلم ومن مضمنه قوله ان قول المؤذن حى على الصلاة يدل بالالتزام على دخول الوقت قلت ذلك صحيح لكنه أغفل دلالة الاذان بجملته على دخول الوقت وهى دلالة عرفية للشرع بالمطابقة لانه لذلك وضعه الشارع مع ان كل جزء من أجزائه دال على مقتضاه دلالة لغوية بالمطابقة أيضا ومن مضمنه قوله ان المخبر عن القبلة مخبر عن حكم متأبد وانه أشبه بالرواية من المؤذن قلت لقائل أن يقول الفرق بينهما ان كل واحد منهما لا يخلو اما أن يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فان أخبر عن مشاهدة فلا فرق وما ذكره من الفرق بأن المخبر عن القبلة مخبر بحكم متأبد بخلاف المؤذن فانه مخبر بحكم غير متأبد لا يصلح فارقا وان أخبر عن اجتهاد فالفرق فى ذلك مبنى على جواز تقليد المجتهد فى القبلة وفى الوقت أو عدم جوازه أو جوازه

وثامنها الخبر عن قدم العيب أو حدوثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب أطلق الاصحاب القول فيه انه شهادة وانه يشترط فيه العدد لانه حكم جزئي على شخص معين لشخص معين وانه متجه غير ان ذلك يعكر على قولهم انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه أهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضي أبو الوليد وغيره قالوا لان هذا طريقه الخبر فيما ينفردون بعلمه وهذا مشكل من وجهين أحدهما ان الكفار لامدخل لهم في الشهادة على أصولنا خلافا لابي حنيفة في الوصية في السفر وشهادة بعضهم على بعض وكذلك لامدخل لهم في الرواية فكيف يصرحون بالشهادة مع قبول الكفرة فيها وثانيهما ان قولهم ان هذا أمر ينفردون بعلمه لاعذر فيه حاصل فان كل شاهد انما يخبر عما علمه مع امكان مشاركة غيره له فيه وهؤلاء الكفار يعلمون هذه الامراض مع امكان مشاركة غيرهم معهم في العلم بذلك فما أدري وجه المناسبة بين قبول قولهم و بين هذا المعنى مع ان كل شاهد كذلك فتأمل ذلك وتاسعها قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والانثى والكافر الواحد في الهدية والاستئذان مع انه اخبار يتعلق بجزئي في الهدية والمهدى والمهدى اليه فهو على خلاف القواعد وقع هذا الفرع عند الشافعية وخرجوه بان المعتمد في هذه الصور ليس هذه الاخبارات بمجردها بل هي مع ما يحتف بها من القرائن ولربما وصلت الى حد القطع وهذه اشارة منهم الى انه من باب الشهادة غير انه استثني منها لوجود القرائن التي تنوب مناب العدول مع عموم البلوى في ذلك ودعوى الضرورة اليه فلو كان أحدنا لايدخل بيت صديقه حتى يأتي بعدلين يشهدان له باذنه له في ذلك أو لايبعث بهديته الا مع عدلين لشق ذلك على الناس ولاغرو في الاستثناء من القواعد لاجل الضرورات وعاشرها نقل ابن حزم في مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة الواحدة في اهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس مع انه اخبار عن تعيين مباح جزئي لجزئي ومقتضاه ان لايقبل فيه الا رجلان لانها شهادة تتعلق بالنكاح الذي هو من أحكام الابدان التي لايقبل فيها النساء الا لضرورة غير ان هذه الصورة اجتمع فيها قرائن الاحوال من اجتماع الاهل والاقارب وندرة التدليس والغلط في مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه ودعوى ضرورات الناس

في أحدهما دون الآخر والاصح نقلا ونظرا جوازه فيهما والله أعلم قال شهاب الدين (وثامنها الخبر عن قدم العيب أو حدوثه الى قوله فتأمل ذلك) قلت ما حكاه عن الاصحاب من انه شهادة صحيح وما استشكل من قبول بعضهم أهل الذمة مشكل كما قال شهاب الدين (وتاسعها قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والانثى والكافر في الهدية والاستئذان مع انه اخبار يتعلق بجزئي الى قوله لاجل الضرورات) قلت ليس هذا من نوع الشهادة لانه لايقصد به فصل قضاء فهو في حكم الرواية وجوز فيه مالا يجوز في الرواية من قبول خبر الصبي والكافر لالجاء الضرورة الى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجويز مع ندور الخلو عن قرائن تحصل الظن قال شهاب الدين (وعاشرها نقل ابن حزم في مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة في اهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس الى آخر الفصل)

بل أولى ويخف ذلك عليهما بالاحرار وسراة الناس (الثاني) أن في العبد تحقق العداوة بسبب ما فاته من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع وليس في الحر الاجرد احتمال العداوة فربما بعث العبد رقه الموجب للضغائن والاحقاد بسبب ماذكر على الكذب على المعين واذايته وذلك لعموم الخلائق يبعد القصد اليه في مجاري العادات (هذا وقد علمت) مما مر أن الخبر ثلاثة أقسام (أحدها) رواية محضة كالاحاديث النبوية ومنه خبر المفتي لانه ناقل عن

الله تعالى لخلقه كالراوي للسنة ولانه وارث للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفي فيه وحده فكذلك وارثه فلذا لم يعلم خلاف في انه يكفي فيه الواحد وظاهر كلام الاصحاب في الساعي انه يكفي فيه الواحد أيضا لكونه في معنى الحاكم (والثاني) شهادة محضة كاخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحاكم والثالث سائر أنواع الخبر لكن المقصود من هذا هنا ما اختلف الفقهاء والاصوليون في اعطائه حكم الشهادة من اشتراط العدد أو حكم الرواية من الاكتفاء بالواحد نظرا لما فيه من شبه كل منهما باعتبارين (وله صور أحدها) القائف في اثبات الانساب بالخلق قيل له حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد لما فيه من شبهها من جهة انه منتصب انتصابا عاما للناس أجمعين وانه يختص بقبيلة معينة وهم بنو مدلج فينصب الحاكم منهم من يراه أهلا لذلك ودخول نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوة ويخفف الضغينة في قلب المحكوم عليه ولايخفى انه ضعيف لانه مشترك بينه وبين الشاهد فانه منتصب لكل من يتعين عليه شهادة يؤديها عند الحاكم ولانه قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قول مجزز المدلجي في نسب اسامة بن زيد ولم ينقل لنا انه نصبه لذلك ولو وجد من الناس أو من القبائل من يودعه الله تعالى تلك الخاصية التي أودعها في بني مدلج لقبل قوله أيضا والصحيح بلا خفاء القول بأنه

من نوع الشهادة يشترط فيه العدد لانه يخبران زيداً ابن عمر و وليس ابن خالد وهو حكم جزئي على شخص معين لا يتعداه الى غيره و يتطرق اليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الدنيوي (وثانيها) المترجم للفتاوى والخطوط قال مالك يكفي الواحد قيل لان فيه شبه الرواية من جهة انه نصب نصبا عاما للناس أجمعين لا يختص نصبه بمعين وان ترجمة ماذكر انما تكون بنصب الحاكم من يراه أهلا لذلك الى آخر ما مر في القائف وقد علمت ضعفه وقال بعض الاصحاب

لابد فيه من اثنين لان فيه شبه الشهادة من جهة انه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط لا يتعدى اخباره ذلك الخط المعين أو الكلام المعين ولا خفاء في ضعف هذا الشبه أيضا والصحيح فيه التفصيل وهو ان الترجمة تابعة لما هي ترجمة عنه فان كان من نوع الرواية فحكمه حكمها وان كان من نوع الشهادة فكذلك (وثالثها) المقوم للسلع واروش الجنايات والسرقات والغصوب وغيرها قال مالك يكفي الواحد في التقويم الا ان يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين قيل لما فيه من شبه الرواية لانه متصد لما لا يتناهى كما تقدم في المترجم والقائف وقد قدمنا تضعيفه ومن شبه الحكم لان حكمه ينفذ في القيمة والحاكم ينفذه وهو وان كان أظهر من شبه الرواية الا انه ضعيف أيضا ولما فيه من شبه الشهادة لانه الزام لمعين وهو ظاهر فيراعى فيه شبها الرواية والحكم ما لم يتعلق باخباره حد فيتعين مراعاة الشهادة لقوة ما يفضي اليه هذا الاخبار و ينبني عليه من اباحة عضو آدمي معصوم و روي لابد في التقويم من اثنين في كل موضع وذلك لانه من نوع الشهادة على الصحيح لترتب فصل القضاء بالزام ذلك القدر المعين من العوض عليه والله أعلم (ورابعها) القاسم قال مالك يكفي الواحد والاحسن اثنان وقال أبو اسحاق التونسي لابد من اثنين ومثله قول ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد وللشافعية في ذلك قولان ومنشأ ذلك حصول شبه الحكم لان الحاكم استنابه في ذلك فيكفي الواحد وهو المشهور عندنا وعند الشافعية أيضا وشبه التقويم

الى ذلك كما تقدم في الاستئذان والهدية فهذه عشر مسائل تحرر قاعدتي الشهادة والرواية بوجود أشباههما فيها وتؤكد ذلك تأكيدا واضحا في نفس الفقيه بحيث يسهل عليه بعد ذلك تخريج جميع فروع القاعدتين عليهما ومعرفة الفرع القريب من القاعدة من البعيد عنها ولنقتصر على هذه العشر خشية الاطالة ﴿ تنبيه ﴾ قال ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب في الذكاة ذكرا كان أو أنثى مسلما أو كتابيا ومن مثله يذبح وليس هذا من باب الرواية أو الشهادة بل القاعدة الشرعية ان كل أحد مؤتمن على ما يدعيه فاذا قال الكافر هذا مالي أو هذا العبد رقيق لي صدق في ذلك كله وكذلك اذا قال هذه ذكية فهو مؤتمن فيه كالو ادعى أي سبب من الاسباب المقررة للملك من الارث والاكتساب بالصناعة والزراعة وغير ذلك فهو مؤتمن اذ كل أحد مؤتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده في انه مباح له أو ملكه لانه لا يروي لنا دينا ولا يشهد عندنا في اثبات حكم بل هذا من باب التأمين المطلق كما ان المسلم اذا قال هذا ملكي أو هذه أمتي لم نعده راويا بالحكم شرعي والا لاشترطنا فيه العدالة ولا شاهدا بل نقبله منه وان كان أفسق الناس فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين فتأمل ذلك فان قلت ما قررته من ان الشهادة حقيقتها التعلق بجزئي والرواية حقيقتها التعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس أما الشهادة المجمع عليها من غير اجتماع شبه الرواية معها فقد تقع في الامر الكلي العام الذي لا يختص بأحد كالشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع بين الانساب الى يوم القيامة وكون الارض عنوة أو صلحا ينبني عليها أحكام الصلح وأحكام العنوة من كونها طلقا الى يوم القيامة أو وقفا الى يوم القيامة كما قاله مالك الى غير ذلك من النظائر فما اختصت الشهادة بجزئي وأما الرواية فقد بينا انها في الامور الجزئية في الاخبار عن النجاسة وأوقات الصلوات وغيرها مما تقدم بيانه واذا وقع كل واحد منهما في الجزئي والكلي لم تكن نسبة أحدهما الى الجزئي أو الكلي أولى من

قلت هذه المسألة في معنى التي قبلها كما ذكر قال شهاب الدين (تنبيه قال ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب الى قوله فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين فتأمل ذلك) قلت هذه المسألة وان لم تكن من تينك القاعدتين فهي من جنس المسألتين قبلها وما ذكره في أثناء كلامه من ان كل واحد مؤتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده انما المعنى بانه مؤتمن أو مصدق انه لا يتعرض له برفع يده عنه وليس المعنى بذلك انه محق عندنا في دعواه ومسألة القصاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة بل هي من جنس المسألتين اللتين قبلها كما تقدم ذكره لان المقصود من هذه المسألة ليس تركه وما يدعيه بالنسبة الى ملك ما تحت يده بل المقصود منها هل يستباح أكلها بناء على خبره أم لا فلا أعلم لتجويز الاستباحة بناء على ذلك الا الجاء الضرورة الى ذلك للزوم المشقة عند عدم التجويز مع ندور الخلو عن القرائن المحصلة للظن كما سبق والله أعلم قال شهاب الدين (فان قلت ما قررته من ان الشهادة حقيقتها التعلق بجزئي والرواية حقيقتها التعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس الى قوله

قد تقدم أن تقويم المقوم من نوع الشهادة على الصحيح وعليه فيشترط العدد وفى معنى القاسم الخارص وان أطلق الاصحاب القول بأنه يكفي فيه الواحد (وخامسها) مخبر المصلى بعدد ما صلى هل يكتفى فيه بالواحد أم لا بد فيه من اثنين والاظهر الاول لانه من سائر أنواع الخبر وشبهه بالرواية ظاهر نعم يمكن ان يقال ليس للمكلف ان يخرج عن عهدة ما كلف به الا بتعيين فلا يكفى الواحد الا مع قرائن توجب القطع وكذلك فى الاثنين فما فوقهما لكن نقول طلب اليقين فى كل موطن مما يشق ويحرج والحرج مرفوع شرعا وفى ذلك نظر وفى معنى مخبر المصلى المخبر عن نجاسة الماء وان أطلق الاصحاب انه يكفى فيه الواحد فافهم (وسادسها) الاخبار عن رؤية هلال رمضان قيل له حكم الشهادة فيشترط فيه اثنان لما فيه من شبهها من جهة انه حكم يختص بهذا العام دون ماقبله ومابعده و بهذا القرن من الناس دون القرون الماضية والآتية والذى يقوى فى النظر ان له حكم الرواية فى الاكتفاء بالواحد لانه وان لم يكن رواية حقيقة لعدم تعريفه دليل حكم شرعى به ولا شهادة حقيقة لعدم ترتب حكم وفصل قضاء عليه وانما هو نوع آخر من أنواع الخبر وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الاحكام الشرعية الا انه لاخفاء فى انه لا يتطرق اليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق فى فصل القضاء الدنيوى مع عدم الاختصاص بمعين لعموم الحكم فيه جميع الحضر أو أهل الآفاق على الخلاف فى انه هل يشترط فى كل قوم رؤية يتهم أولا (وسابعها) المؤذن يخبر عن الوقت والملاح ومن صناعته فى الصحراء يخبر كل منهما عن القبلة هل يكفى فى ذلك واحد عدل أولا بد من اثنين والاول هو الاصح نقلا ونظرا لانه ظاهر المذهب ولان الخبر عن الوقت وعن القبلة وان كان خبرا عن وقوع سبب الصلاة الا انه لا يتطرق اليه من احتمال قصد العدو الزام عدوه مالا يلزمه والتشفى منه بذلك ما يتطرق الى خبر المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما حتى يكون فى معنى الشهادة لا يقبل فيه

العكس فتفسد الضوابط و يعود اللبس والسؤال كما تقدم قلت أما ماذكر من فروع الشهادة فالعموم فيها انما جاء بطريق العرض والتبع ومقصودها الاول انما هو جزئى أما الوقف فالمقصود بالشهادة فيه الواقف واثبات ذلك عليه وهو شخص معين ينتزع منه مال معين فكان ذلك شهادة ثم اتفق ان الموقوف عليه فيه عموم وليس ذلك من لوازم الوقف فان الوقف قد يكون على معين كما لو وقف على ولده أو زيد ثم من بعده لغيره فالعموم أمر عارض ليس متقررا شرعا فى أصل هذا الحكم وأما النسب فالمقصود به انما هو الالحاق بالشخص المعين أو استحقاق الميراث للشخص المعين ثم تفرعه بعد ذلك ليس مقصود الشهادة انما هو من الاحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بان هذا رقيق لزيد قبل فيه الشاهد واليمين وان تبع ذلك لزوم القيمة لمن قتله دون الدية وسقوط العبادات عنه واستحقاق اكسابه للسيد مع ان الشاهد لم يقصد سقوط العبادات عنه وليس سقوط العبادات مما تدخل فيه الشهادات فضلا عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بتزويج يد المرأة المعينة شهادة بحكم جزئى على المرأة لزوجها المشهود له وهو جزئى وان تبع ذلك تحريمها على غيره واباحة وطئها له مع ان التحريم والاباحة شأنهما الرواية دون الشهادة وغير ذلك من النظائر فقد يثبت على سبيل التبع مالا يثبت متأصلا فلا يضر ذلك فى الضوابط المذكورة فى الشهادة والرواية وأما كون الارض عنوة أو صلحا فهذا لم أر لاصحابنا فيه نقلا فيما أظن وأمكن ان يقال فيه انه يكفى فيه خبر الواحد وانه من باب الرواية لعدم الاختصاص فى المحكوم عليه وأمكن ان يقال انه من باب الشهادة لخصوص المحكوم فيه وهو الارض فانها جزئية لا يتعداها الحكم الى غيرها فقد اجتمع فيهما الشبهان وأمكن التردد وأما ما تقدم من النقوض على الرواية فقد تقدم تخريجها والجواب عنها ﴿ مسئلة ﴾ أخبرنى بعض شيوخى المعتبرين انه رأى منقولا انه اذا روى العدل العبد حديثا يتضمن عتقه انه تقبل روايته فيه وان تضمنت نفعه لان العموم موجب لعدم التهمة فى الخصوص مع وازع العدالة وهذه المسألة تنبه على ان باب الرواية بعيد عن التهم جدا وانه سبب عدم اشتراط العدد فى باب الرواية ﴿ مسئلة ﴾ قال أصحابنا وغيرهم من العلماء اذا تعارضت البينتان فى الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة وهل ذلك مطلقا أو فى

أحكام

وأما ما تقدم من النقوض على الرواية فقد تقدم تخريجها والجواب عنها) قلت جميع ماذكره فى هذا الفصل صحيح غير قوله فى الخبر بالعنوة أو الصلح ان فيه شبه الرواية وشبه الشهادة فان الظاهر ان فيه شبه الرواية دون شبه الشهادة لانه من جنس الخبر عن وقوع سبب من أسباب الاحكام الشرعية كما تقدم ذكره والله أعلم قال شهاب الدين (مسألة أخبرنى بعض شيوخى الخ) قلت ماذكره فى المسألة من تنبيهها على أن باب الرواية تبعد عنه التهم صحيح قال شهاب الدين (مسألة قال أصحابنا وغيرهم من العلماء اذا تعارضت البينتان فى الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة الى آخر الفصل) قلت ماذكره من الفرق بين الترجيح بالعدالة والترجيح بالعدد ظاهر صحيح والله أعلم وذكر ثلاث فوائد فى اختتام هذا الفرق وماذكره فيها ظاهر

أحكام الاموال خاصة وهو المشهور أو لايقضى بذلك مطلقا ثلاثة أقوال والمشهور انه لايرجح بكثرة العدد والفرق ان الحكومات انما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات فلو رجحنا بكثرة العدد لامكن للخصم أن يقول انا أزيد فى عدد بينتى فنمهله حتى يأتى بعدد آخر فاذا أتى به قال خصمه أنا أزيد فى العدد الاول فنمهله حتى يأتى بعدد آخر أيضا فيطول النزاع وينتشر الشغب ويبطل مقصود الحكم أما الترجيح بالاعدلية فلا يمكن الخصم أن يسعى فى أن تصير بينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة فلا تنتشر الخصومات ولايطول زمانها لانسداد الباب عليه وأما العدد فليس بابه منسدا فيقدر أن يأتى بمن يشهد له ولو بالزور والحاكم لايعلم ذلك والاعدلية لاتستفاد الا من الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادتها فانسد الباب ﴿ فائدة ﴾ الشهادة خبر والرواية خبر والدعوى خبر والاقرار خبر والنتيجة خبر والمقدمة خبر والتصديق خبر فما الفرق بين هذه الحقائق وباى شئ تتميز مع اشتراكها كلها فى مطلق الخبرية والجواب أما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما وأما الدعوى فهى خبر عن حق يتعلق بالمخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالمخبر ويضر به وحده عكس الدعوى الضارة لغيره ولذلك ان الاقرار متى أضر بغير المخبر اسقطناه من ذلك الوجه كاقراره بان عبده وعبد غيره حران ويسمى الاقرار المركب والنتيجة هى خبر نشأ عن دليل وقبل أن يحصل عليه يسمى مطلوبا والمقدمة هى خبر هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها يسمى باحسن عارضيه لفظا لانه يقال لقائله صدقت أو كذبت فكان يمكن أن يسمى تكذيبا غير انه سمى باحسن عارضيه لفظا ﴿ فائدة ﴾ معنى شهد فى لسان العرب ثلاثة أمور متباينة شهد بمعنى حضر ومنه شهدنا بدرا وشهدنا صلاة العيد قال أبو على ومنه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال معناه من حضر منكم المصر فى الشهر فليصمه أومن حضر منكم الشهر فى المصر فليصمه فان الصوم لايلزم المسافر فالمقصود انما هو الحاضر المقيم فهذا أحد مسميات شهد والمعنى الثانى شهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أى أخبر بما يعتقد فى حق المشهود له وعليه * والمعنى الثالث شهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى والله على كل شئ شهيد أى عليم ووقع التردد لبعض العلماء فى قوله تعالى شهد الله أنه لااله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لااله الا هو العزيز الحكيم هل هو من باب العلم لان الله يعلم ذلك أومن باب الخبر لان الله تعالى أخبر عباده بمن ذلك فهو محتمل للامرين فهذه الثلاثة هى معانى شهد ﴿ فائدة ﴾ معنى روى حمل وتحمل فراوى الحديث تحمله وحمله عن شيخه ولذلك قال العلماء ان اطلاق الراوية على المزادة التى يحمل فيها الماء على الجمل مجاز من باب مجاز المجاورة لان الراوية بناء مبالغة لمن كثر منه الحمل والذى يحمل ويكثر منه الحمل انما هو الجمل فهذا الاسم انما يستحقه حقيقة ولغة الجمل واطلاقه على المزادة مجاز من باب مجاز المجاورة لما بينها وبين الجمل من المجاورة وليس هو من باب أروى الرباعى حتى يستحقه الماء دون الجمل لان اسم الفاعل منه مرو لا راوية وانما يأتى راوية من الثلاثى فهذه فوائد

الا اثنان لايقال قد يفرق بين المؤذن والمخبر عن القبلة بان الثانى مخبر بحكم متأبد فان نصب جهة الكعبة المعظمة قياما للناس أمر عام فى جميع الاعصار والامصار لايختلف بخلاف المؤذن لايتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فيكون الاول أشبه بالرواية من الثانى لانا نقول لايصلح ماذكر فارقا بل الحق ان كل واحد منهما لايخلو اما ان يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فان أخبر عن مشاهدة فلا فرق وان أخبر عن اجتهاد فالفرق فى ذلك مبنى على جواز تقليد المجتهد فى الوقت وفى القبلة أو عدم جوازه فيهما أو جوازه فى أحدهما دون الآخر والاصح نقلا ونظرا جوازه فيهما *وهنا اشكالان على المالكية *(أحدهما) الاجماع على اختصاص أوقات الصلاة باقطارها ولم يجعل المالكية والحنفية والحنابلة لكل قوم رؤيتهم هلال رمضان كما قاله الشافعية بل عمموا رؤيته فى قطر جميع أهل الارض مع ان الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند علماء هذا الشان فقد يطلع الهلال فى بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فان البلد الاقرب الى المشرق هو بصدد ان لايرى فيه الهلال ويرى فى البلد الغربى بسبب مزيد السير الموجب لتخلص الهلال من شعاع الشمس وذلك ان البلد المشرقية اذا كان الهلال فيها فى الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر الى الجهة الغربية فما تصل الشمس الى أفق المغرب الا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولايراه أهل المشرق هذا

أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب أخر مذكورة فى علم الهيئة لايليق ذكرها هنا ولهذا مامن زوال لقوم الا وهو غروب لقوم وطلوع لقوم ونصف الليل لقوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهى متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لاقطار مختلفة فاذا قاست الشافعية الهلال على أوقات الصلاة اتجه القياس وعسر الفرق على المالكية والحنفية والحنابلة ولاينفع فى دفعه ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صيغة العلامة على الوقت فكما كفى ميل واحد للظل وزيادة واحدة له وآلة واحدة من

آلات الاوقات كالاصطرلاب والميزان لان ذلك علامة مفيدة كذلك الاذان يكفي فيه الواحد لانه علامة لوجهين أحدهما ان دلالة ميل الظل وزيادته على دخول الوقت قطعية ودلالة الاذان غير قطعية ولا خفاء في أن مادلالته قطعية لاحاجة فيه الى الاستظهار بخلاف مادلالته غير قطعية وثانيهما ان دلالة الاذان بجملته دلالة عرفية شرعية بالمطابقة لانه لذلك وضعه الشارع مع ان كل جزء من أجزائه دال على مقتضاه دلالة لغوية

بالمطابقة أيضا ومعنى حي على الصلاة وكذا حي على الفلاح في اللغة بالمطابقة أقبلوا اليها وهو يدل التزاما على دخول وقتها فيكون تقليد المؤذن في دخول الوقت اذا أذن كتقليده على ظاهر المذهب وصحيح النظر اذا قال لنا من غير أذان طلع الفجر وهو خبر صرف فافهم * نعم قال ابن الشاط لقائل ان يقول انما ثبت في ظاهر المذهب وصحيح النظر تقليد المؤذن في دخول الوقت اذا أذن أما اذا أخبر بدخوله من غير أذان فالصحيح عندي ههنا ان لا تقليد لان الشرع نصب دليلا معينا فلا يتعدى مانصب اهـ فتأمل * قلت لكن يؤخذ دفع هذا الاشكال من قول العلامة ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد واذا قلنا ان الرؤية تثبت بالخبر في حق من لم يره فهل يتعدى ذلك من بلد الى بلد بان يجب على أهل بلد لم يروه ان يأخذوا في ذلك برؤية بلد آخر وهو ماروراه ابن القاسم والمصريون عن مالك أم لكل بلد رؤية الا أن يكون الامام يحمل الناس على ذلك وهو ماروراه المدنيون عنه وبه قال ابن الماجشون والمغيرة من أصحاب مالك وأجمعوا على انه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالاندلس والحجاز وسبب هذا الخلاف تعارض الاثر والنظر فروى مسلم عن كريب ان أم الفضل بنت الحرث بعثته الى معاوية بالشام فقال قدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيته ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت

لفظية تتعلق بلفظي الشهادة والرواية حسن ذكرها بعد تحقيق معناهما

﴿ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر ﴾ الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا له صدقت والتكذيب هو قولنا له كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب هو قول وجودي مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة واضافة والنسب والاضافات عدمية فوقع الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه آخر ان الصدق والكذب هو المخبر عنه في التصديق والتكذيب لان الصدق والكذب تابع للخبر والتصديق والتكذيب

قال شهاب الدين (الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر ثم قال أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا صدقت والتكذيب هو قولنا كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب قول وجودي مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة واضافة والنسب والاضافات عدمية فوقع الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه آخر ان الصدق والكذب هو المخبر عنه في التصديق والتكذيب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين المخبر عنه والخبر والمتعلق والمتعلق به وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه فالاول كخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو خبر مجموع الامة فانه لا يقبل الكذب والثاني كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا يقبل الكذب أو الواحد نصف العشرة فانه لا يقبل الصدق ولكن جميع هذه الاخبارات بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن المخبر به أو المخبر عنه تقبلهما من حيث هي أخبار فهذا هو حد الخبر الضابط له) قلت تفريقه بين التصديق والتكذيب والصدق والكذب بأن أولهما وجودي والآخر عدمي بناء على انه اضافي غفلة شديدة وهل ما يلحق خبر المخبر من تصديق المصدق أو تكذيب المكذب الأمر اضافي وهل خبر المخبر الا متعلق لتصديق المصدق أو تكذيب المكذب ومتعلقات الكلام باسرها الا يلحقها من الكلام الأمر اضافي فقد وقع فيما منه فر وقوله فان التصديق والتكذيب قول وجودي مسموع لا يفيده فانه ليس موجودا في خبر المخبر فيكون وصفا حقيقيا للخبر بل هو موجود في لسان المصدق والمكذب وما وجوده في غير المحدود لا يصلح للتحديد به بل الصحيح حد الخبر أو رسمه بانه قول يلزمه الصدق أو الكذب فانه لا ينفك عن ذلك البتة في ظاهر الامر وقد ينفك عن التصديق والتكذيب المسموعين لنا اما للغفلة عن سماع الخبر واما للاضراب عن التصديق والتكذيب مع سماع الخبر واما العدم الموجب لرجحان أحد الاحتمالين عند السماع والحد والرسم لا يصح الا بما هو لازم فان كان ذلك اللازم وصفا حقيقيا ذاتيا فالقول المتضمن له حد وان لم يكن ذاتيا فالقول المتضمن له رسم وقوله من وجه آخر ان الصدق والكذب هو المخبر عنه في التصديق والتكذيب قلت فاذا كان صدق الخبر أو كذبه متعلق التصديق أو التكذيب فالصدق

نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية قال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوما أو نراه فقلت ألا تكتفي برؤية معاوية فقال لا هكذا أمرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فظاهر هذا الاثر يقتضي ان لكل بلد رؤيته قرب أو بعد والنظر يعطى الفرق بين البلاد النائية كالاندلس والحجاز لا يجب ان يحمل بعضها على بعض لاختلاف مطالعها اختلافا كثيرا و بخاصتهما كان نأيه العرض كثيرا و بين القريبة يجب ان يحمل بعضها على بعض لأنها في قياس الافق الواحد

اذا لم تختلف مطالعها كل الاختلاف اهـ بتلخيص وتصرف وذلك انه يفيد ان المالكية لم يعمموا رؤية الهلال في قطر جميع أهل الارض كما زعم المعترض بل أجمعوا على ان رؤيته في قطر كالحجاز لا توجب حكما على من لم يره بقطر ناء عن الحجاز كالاندلس لاختلاف المطلعين اختلافا كثيرا بحيث يكون الغروب في الحجاز ز والا في الاندلس أو نحو ذلك وانما روى ابن القاسم والمصريون عن مالك وجوب الحكم برؤيته في الحجاز على من لم يره بقطر غير ناء كالمدينة ومصر بحيث لا يخالف مطالعه مطلع الحجاز كثيرا بل بنحو الدرجة والدرجتين وعدم اعتبار هذا الاختلاف اليسير في وجوب الصوم واعتباره في وجوب الصلاة نظر الكون اعتباره في وجوب الصلاة يؤدى للصلاة قبل الوقت بخلافه في وجوب الصوم فتأمل بانصاف بل قد استدل السادة الحنابلة على قولهم

والتكذيب تابع للصدق والكذب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين المخبر عنه والخبر والمتعلق والمتعلق به وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه فالاول كخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو خبر مجموع الامة فانه لا يقبل الكذب والثاني كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا يقبل الكذب أو الواحد نصف العشرة فانه لا يقبل الصدق ولكن جميع هذه الاخبارات بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن المخبر به أو المخبر عنه تقبلهما من حيث هي اخبار فهذا هو حد الخبر الضابط له فان قلت الصدق والكذب ضدان والضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما الا أحدهما أما هما معا فلا واذا كان المحل لا يقبل الا أحدهما كان المتعين في الحد هو صيغة

والكذب أسبق لحوقا بالخبر المصدق أو المكذب من جهة ان كونه صدقا أو كذبا هو السبب في تصديقه أو تكذيبه فقد لزمه من قوله هذا الاعتراف بان الصدق والكذب أولى بالخبر وأحق من التصديق والتكذيب وان التصديق أو التكذيب انما لحقاه لصدقه أو كذبه وقد نص هو بعد هذا في المسألة الاولى من المسائل التي ذيل بها الكلام على الخبر على ان الصدق والكذب خصيصة من خصائص الخبر وبالجملة فكلامه كله في هذا الفصل ضعيف ساقط واضح الضعف والسقوط وقوله وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه الى آخر الفصل قلت قد تقدم أن الاولى الحد أو الرسم بأن الخبر قول يلزمه الصدق أو الكذب ولزوم أحدهما له لا يمكن سواء فقوله لذاته بمعنى انه لا يمكن غير ذلك ظاهر وقوله احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه قلت اذا حد أو رسم بلزوم الصدق أو الكذب لم يحتج الى التحرز من هذا الوجه وانما حمله على ذلك حده الخبر بأنه القول المحتمل للتصديق والتكذيب وقوله لكن جميع هذه الاخبارات بالنظر الى ذاتها تقبلهما من حيث هي أخبار قلت هذا الذى ذكره من قبول الخبر الصدق والكذب من حيث هو خبر مقتضاه ان خبر الله تعالى من حيث هو خبر يقبل الكذب لذاته وما هو ذاتي لا يتبدل وهذا ليس بصحيح بل خبر الله تعالى لا يصح أن يكون كذبا ولا يصح أن يقبل الكذب وكذلك قول القائل الواحد نصف الاثنين لا يصح أن يكون كذبا ولا يصح أن يقبل الكذب وليس الخبر بالنسبة الى قبول الصدق والكذب كالجوهر بالنسبة الى قبول السواد والبياض وسائر الالوان فان الخبر الاظهر انه لا يعرى البتة عن أن يكون صدقا أو كذبا فما ثبت صدقه لا يصح كذبه بعد وما ثبت كذبه لا يصح صدقه بعد لاستحالة ارتفاع الواقع والجوهر اما أن يكون عروه جائزا واما ممتنعا واما مشكوكا على حسب اضطراب الناس في ذلك وما ثبت سواده يصح بياضه بعد وما ثبت بياضه يصح سواده بعد فما قاله هنا ليس بصحيح قال شهاب الدين (فان قلت الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما الا أحدهما واذا كان لا يقبل الا أحدهما كان المتعين في الحد صيغة

بأن رؤية الهلال بمكان قريبا كان أو بعيدا اذا ثبتت لزم الناس كلهم الصوم وان حكم من لم يره حكم من رآه ولو اختلفت المطالع نصا قال أحمد الزوال في الدنيا واحد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته وهو خطاب للامة كافة وبأن الشهر في الحقيقة ما بين الهلالين وقد ثبت ان هذا اليوم منه في جميع الاحكام فكذا الصوم ولو فرض الخطاب في الخبر للذين رأوه فالغرض حاصل لأن من صور المسئلة وفوائدها ما اذا رآه جماعة ببلد ثم سافروا الى بلد بعيد فلم ير الهلال به في آخر الشهر مع غيم أو صحو فلا يحل لهم الفطر ولا لاهل ذلك البلد

عند المخالف ومن صورها ما اذا رآه جماعة ثم سارت بهم ريح في سفينة فوصلوا الى بلد بعيد في آخر الليل لم يلزمهم الصوم في أول الشهر ولم يحل لهم الفطر في آخره عندهم وهذا كله مصادم لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأجابوا عن خبر كريب المذكور بانه دل على انهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به وانما الخلاف في وجوب قضاء اليوم الاول وليس هو في الحديث قالوا وأجاب القاضي عن قول المخالف الهلال يجري مجرى طلوع الشمس وغروبها وقد ثبت ان لكل بلد حكم نفسه فكذا الهلال بأن الشمس تتكرر مراعاتها في كل يوم فيؤدي قضاء العبادات الى كبير المشقة والهلال في السنة مرة فليس في قضاء يوم كبير مشقة ودليل المسئلة من العموم يقتضي التسوية كذا في كشاف القناع شرح الاقناع مع المتن بتصرف والله أعلم * الاشكال الثاني التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد مع أن المخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية من عموم رؤيته في قطر جميع أهل الارض خبره أشبه بالرواية من المؤذن فكان ينبغي ان يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الاولى ولا ينفع في دفعه ان المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه الصلاة والسلام اذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا فاشترط عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في ابطال النصوص الصريحة والجواب لانا لا نسلم أن الحديث المذكور يدل بمنطوقه على اشتراط العدلين في وجوب الصوم بل انما يدل بمفهومه فان منطوقه ان الشاهدين يجب عندهما ما ذكر ومفهومه من جهة الشرط ان أحدهما لا يكفي والقياس الجلي مقدم على منطوق اللفظ على أحد القولين لمالك وغيره من العلماء فينبغي أن يقدم على المفهوم قولا واحدا لان القاضي أبا بكر وغيره يقول

أو التي هي لاحد الشيئين دون الواو التي هي للشيئين معا وهذا هو اختيار امام الحرمين والاول اختيار القاضي أبي بكر ولان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور قلت الجواب عن الاول ان الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله في صيغة الواو لانه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر انه ممكن هذا خلف وان كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافى المقبولان فتتعين الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاته كلها مجتمعة له وانما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك ويتقوى ذلك ويتضح بأن الامكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمحالها لازمة لها والا لزم انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس وذلك محال واذا كانت لازمة لمحالها واللازم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها

أو دون الواو وهذا اختيار امام الحرمين والاول اختيار القاضي أبي بكر ولان التصديق والتكذيب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور قال قلت الجواب عن الاول ان الصواب هو اختيار القاضي لانه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر انه ممكن هذا خلف وان كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافى المقبولان فتتعين الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له وانما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك ويتقوى ذلك ويتضح بان الامكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمحالها لازمة لها والا لزم انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس وذلك محال واذا كانت لازمة لمحالها واللازم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها) قلت قد تقدم ان ما هو صدق لا يصح أن يصير كذبا وما هو كذب لا يصح أن يصير صدقا

المفهوم ليس بحجة مطلقا وهو ضعيف جدا فلا يندفع به القياس الجلي * وثامنها المخبر عن قدم العيب أو حدوثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب أطلق الأصحاب القول فيه انه شهادة وأنه يشترط فيه العدد لانه حكم جزئي على شخص لشخص معين وهو متجه الا أنه يعكر على قولهم انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه أهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضي أبو الوليد وغيره ونص خليل وقبل للتعذر غير عدول وان مشركين اهـ قالوا ويكفي الواحد لان هذا طريقه الخبر فيما ينفردون بعلمه اذ كيف يصرحون بالشهادة مع قبول الكفرة فيها والكفار لا مدخل لهم فيها على أصولنا خلافا لأبي حنيفة في الوصية في السفر وشهادة بعضهم على بعض بل لا مدخل لهم في الرواية أيضا ولا نسلم حصول العذر بقولهم ان هذا أمر ينفردون بعلمه فان هؤلاء الكفار يعلمون هذه الامراض مع امكان مشاركة غيرهم معهم في العلم بذلك كما ان كل شاهد انما يخبر عما علمه مع امكان مشاركة غيره له فيه فتأمل ذلك * وتاسعها خبر المخبر في الهدية والاستئذان وان تعلق بجزئي في الهدية والاذن والمهدى والآذن والمهدى اليه والمأذون له الا انه في معنى الرواية لا الشهادة لانه لا يقصد به فصل قضاء وانما جوز فيه مالك ما لا يجوز في الرواية من قبول خبر الصبي والكافر في قول ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والانثى والكافر الواحد في الهدية والاستئذان اهـ لالجاء الضرورة الى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجويز اذ لو كان أحدنا لا يدخل بيت صديقه حتى يأتي بعدل يشهد له باذنه له في ذلك أو لا يبعث بهديته الا مع عدل لشق ذلك على الناس مع ندور الخلو عن قرائن تحصل الظن والقواعد يستثنى منها محال الضرورات كما مر غير مرة * وعاشرها خبر المخبر في اهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس وان كان اخبارا عن تعيين مباح جزئي الا انه في معنى الرواية لا الشهادة لانه لا يقصد به فصل قضاء فمن هنا نقل ابن حزم في مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة الواحدة فيه * قلت * والظاهر قبول خبر الصبي

والجواب عن الثاني أن المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود و بيان نسبته اليه فان قولنا الانسان هو الحيوان الناطق حد صحيح مع ان السامع يجب أن يكون عالما بالحيوان وبالناطق والا لكان حدنا وقع بالمجهول والتحديد بالمجهول لا يصح فهو حينئذ عالم بالحيوان وبالناطق ومتى كان عالما بهما كان عالما بالانسان فانه لا معنى للانسان الا هما واذا كان عالما بالانسان تعين انصراف التعريف والحد الى بيان نسبة اللفظ لانه اذا سمع لفظ الانسان فعلم أنه مسمى ما مجملا لم يعلم تفصيله فبسطنا نحن ذلك المسمى وقلنا له هو الحيوان الناطق الذي أنت تعرفه فلم يحصل له بالحد الا بيان نسبة اللفظ وخروجه من حيز الاجمال الى حيز التفصيل والبيان كذلك ههنا يعلم السامع معنى التصديق والتكذيب ولا يعلم مدلول لفظ الخبر فبسطناه نحن له وفصلناه وقلنا له مدلول هذا اللفظ هو الذي يدخله التصديق والتكذيب اللذان تعرفهما فانشرح له ما كان مجملا ولذلك قال العلماء في حد الحد هو القول الشارح وعلى هذا يزول الدور عن جميع الحدود اذا كان مدركها هذا المدرك نحو قولهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع توقف المعلوم على العلم لانه مشتق منه والامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به مع أن المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فهذا آخر القول في حد الخبر وأما حد الانشاء و بيان حقيقته فهو القول الذي بحيث يوجد به مدلوله في نفس الامر أو متعلقه فقولنا يوجد به مدلوله احترازا مما اذا قال قائل السفر على واجب فيوجبه الله تعالى عليه عقوبة له فان الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بايجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع وغير ذلك من صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم تقترن بها نية ولا أمر آخر من قبل الشارع

فليس الصدق والكذب بالنسبة الى الخبر كالسواد والبياض بالنسبة الى الجوهر فلا يصح في الخبر أن يقال انه قابل للصدق والكذب كما لا يصح ذلك في الحيوان فيقال هو قابل للنطق وغيره بل لا يكون الا ناطقا أو غير ناطق وما يكون ناطقا لا يكون غير ناطق وما يكون غير ناطق لا يكون ناطقا وانما يقال في الشيء انه قابل أو غير قابل بالنسبة الى ما يصح اتصافه به وعدم اتصافه به و يصح فيه تبدل ذلك الاتصاف وليس الامر في الصدق والكذب كذلك فالصحيح ما اختاره امام الحرمين والله أعلم قال شهاب الدين (والجواب عن الثاني ان المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود الى آخر الجواب) قلت هذا الذي ذهب اليه من أن الحد انما هو شرح لفظ المحدود يعني اسمه هو رأي الامام الفخر وقد خولف في ذلك وفي المسألة نظر يفتقر الى بسط يطول و يعسر وصحة الجواب مبنية على ذلك قال شهاب الدين (وأما حد الانشاء فهو القول الذي بحيث يوجد مدلوله به في نفس الامر أو متعلقه فقولنا يوجد مدلوله به احترازا مما اذا قال قائل السفر على واجب فيوجبه الله تعالى عليه عقوبة له فان الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بايجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع وغير ذلك من صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم تقترن بها نية ولا أمر آخر من قبل الشارع) قلت اما قوله وان

والكافر فيه أيضا لألجاء ضرورات الناس الى تجويز ذلك مع ما اجتمع فى هذه الضرورة من قرائن الاحوال من اجتماع الاهل والاقارب وندرة التدليس والغلط فى مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه كما تقدم فى الاستئذان والهدية * وحادى عشرها خبر القصاب فى الذكاة هو فى معنى الرواية لانه لا يقصد به فصل قضاء وانما جوز فيه مالك قبول خبر الكتابى فى قول ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب فى الذكاة ذكرا كان أو أنثى مسلما أو كتابيا ومن مثله يذبح اهـ لألجاء الضرورة الى ذلك للزوم المشقة عند عدم التجويز مع ندور الخلو عن القرائن المحصلة للظن كما سبق فى المسئلتين قبلها فليس المقصود من هذه المسئلة ترك القصاب وما يدعيه بالنسبة الى ملك ما تحت يده حتى تكون من قبيل قاعدة ان كل أحد مؤتمن على ما يدعيه فاذا قال الكافر هذا مالى أو هذا العبد رقيق لى صدق فى ذلك كله كما ان المسلم اذا قال هذا ملكى أو هذه أمتى لم نعده راويا لحكم شرعى والا لاشترطنا فيه العدالة ولا شاهدا بل نقبله منه وان كان أفسق الناس بل المقصود منها هل يستباح أكلها بناء على خبر القصاب بتذكيتها أم لا فافهم * قلت ومن قبيل قول القصاب فى الذكاة قول القبطان ونحوه بالوابور فى محاذاة الحجاج للميقات الشرعى فيجب عليهم الاحرام بقوله ولو كافرا عند تعذر غيره لالجاء الضرورة الى ذلك الخ وان لم أر من نص عليه بخصوصه فانظره * وثانى عشرها الخبر بكون الارض عنوة أو صلحا فيترتب على ذلك أحكام الصلح أو أحكام العنوة من كونها طلقا الى يوم القيامة أو وقفا الى يوم القيامة كما قاله مالك الظاهر ان فيه شبه الرواية لا شبه الشهادة لانه من جنس الخبر عن وقوع سبب من أسباب الاحكام الشرعية فيكفى فيه الواحد * تتمة * فى مهمين (المهم الاول) اذا تعارضت البينات فى الشهادة فى قبول الترجيح بالعدالة مطلقا ثالثها فى أحكام الاموال خاصة وهو المشهور وأقوال لاصحابنا وغيرهم من العلماء ولا ترجيح بكثرة العدد على المشهور والفرق ان

وقولنا هو القول الذى بحيث يوجد ولم نقل يوجب احتراز من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية فانها فى تلك الصورة لا يترتب عليها مدلولها ولا توجب حكما ولكن ذلك لامر خارج عنها لكنها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية توجد مدلولاتها فلذلك قلنا بحيث يوجد أى شأنها ذلك مالم يمنع مانع أو يعارض معارض وقولنا فى نفس الامر احتراز من الخبر فانه يوجب مدلوله فى اعتقاد السامع فان القائل اذا قال قام زيد أفادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول القيام فى نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تفيد مدلولاتها فى نفس الامر وفى اعتقاد السامع فصارت خصيصتها هى الافادة فى نفس الامر أما فى اعتقاد السامع فهو أمر مشترك بينها وبين الخبر ولا يحصل به التمييز وقولنا أو متعلقه لتندرج الانشا آت بكلام النفس فان كلام النفس لا دلالة فيه ولا مدلول وانما فيه متعلق ومتعلق خاصة وسيأتى بيانه فى مسائل الانشاء فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء

لم تقترن بها نية فلا بد من النية والا فقول القائل لزوجه أنت طالق على وجه الغلط وانما أراد أن يقول لها أنت حائض لا يلزمه به طلاق فى الفتوى وكذلك اذا قال لها أنت طالق مخبرا بانها طالق فى الحال اذا كانت فى العدة من الطلاق الرجعى وأما قوله * ولامر آخر من قبل الشارع فان كان أراد بذلك الامر بالوفاء بالعقود والتزام مقتضياتها فذلك صحيح والا فلا أدرى ما أراد بذلك قال وقولنا هو القول الذى بحيث يوجد ولم نقل يوجب احتراز من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية فانها فى تلك الصورة لا يترتب عليها مدلولها ولا توجب حكما ولكن ذلك لامر خارج عنها لكنها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية توجد مدلولاتها فلذلك قلنا بحيث يوجد أى شأنها ذلك مالم يمنع مانع أو يعارض معارض * قلت تضمن كلامه هذا ان هذه الصيغ توجد بها مدلولاتها لذاتها مالم يمنع مانع وما هو ذاتى لا يصح أن يمنعه مانع فكلامه هذا ضعيف وكان الاولى أن يتحرز بذكر قيد صدور هذه الصيغ ممن هو أهل لذلك قال شهاب الدين (وقولنا فى نفس الامر احتراز من الخبر فانه يوجب ذلك فى اعتقاد السامع فان القائل اذا قال قام زيد أفادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول القيام فى نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تفيد مدلولاتها فى نفس الامر وفى اعتقاد السامع فصارت خصيصتها هى الافادة فى نفس الامر أما فى اعتقاد السامع فهو أمر مشترك بينها وبين الخبر ولا يحصل به التمييز) قلت هذا الاحتراز صحيح وما قاله فى هذا الفصل كله مستقيم غير قوله فى الخبر انه يوجب مدلوله فى اعتقاد السامع فان ذلك ليس بلازم الا عند اعتقاد السامع صدق المخبر وأما عند اعتقاده كذبه فلا يوجب ذلك قال وقولنا أو متعلقه لتندرج الانشا آت بكلام النفس الى قوله وسيأتى بيانه فى مسائل الانشاء قلت يلزم عن (١) قوله هذا انه جمع فى الحد بين حقيقتين مختلفتين وهما القول اللسانى والقول النفسانى وذلك خلل فى الحدود قال (فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء

(١) فى جميع النسخ التى بايدينا عن والصواب على

العدد ليس بابه منسدا فيقدر الخصم أن يأتي بمن يشهدله ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك فلو رجحنا بكثرة العدد لطال النزاع وانتشر الشغب وبطل مقصود الشارع بشرع الحكومات من درء الخصومات ورفع المظالم والمنازعات اذ يمكن للخصم حينئذ ان يقول أنا أزيد في عدد بينتي فنمهله حتى يأتي بعدد آخر فاذا أتى به قال خصمه أنا أزيد في العدد الاول فنمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضا وهكذا والاعدلية لا تستفاد الامن الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادته فانسد الباب ولم تنتشر الخصومات ولم يطل زمانها (المهم الثاني) كما ان كلا من الشهادة والرواية خبر مقيد بما ذكر كذلك الدعوى خبر عن حق يتعلق بالمخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالمخبر ويضر به وحده عكس الدعوى الضارة لغيره ولذلك لا نعتبر من الاقرار المركب من اضرار المخبر واضرار غيره كاقراره بأن عبده وعبد غيره حر ان الا الوجه الاول ونسقط منه الوجه الثاني والنتيجة خبر ينشأ عن دليل وقبل ان ينشأ عنه يسمى مطلوبا والمقدمة خبر هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها وكان يمكن ان يسمى تكذيبا كما يسمى تصديقا لانه يقال لقائله صدقت أو كذبت الا انه سمي بأحسن عارضيه لفظا والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر﴾ الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وماذكر معها أما الخبر فمجاز في الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كما في قولهم عيناك تخبرني بكذا والغراب يخبر بكذا وحقيقته قول يلزمه الصدق أو الكذب (قلت) قال الآمدي والاشبه ان القول في اللغة حقيقة في الصيغة كقولك قام زيد وقعد عمر ولتبادرها الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة والصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة فلا يفتقر الى الخبر على ان الصدق هو مطابقة النسبة الكلامية للخارجية والكذب عدمها وليس الصدق الخبر المطابق للواقع ولا الكذب الخبر الغير المطابق له حتى يلزم الدور والحكم في الحد

من أربعة أوجه الوجه الاول ان الانشاء سبب لمدلوله والخبر ليس سببا لمدلوله فان العقود أسباب لمدلولاتها ومتعلقاتها بخلاف الاخبار الوجه الثاني أن الانشاآت يتبعها مدلولها والاخبار تتبع مدلولاتها أما تبعية مدلول الانشاآت فان الطلاق والملك مثلا انما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع وأما أن الخبر تابع لمخبره فنعني بالتبعية انه تابع لتقرر مخبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فقولنا قام زيد تبع لقيامه في الزمان الماضي وقولنا هو قائم تبع لقيامه في الحال وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرر قيامه في الاستقبال وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود والالما صدق ذلك الا في الماضي فقط فان الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان متبوعا لا تابعا فكذا ينبغي أن يفهم معنى قول الفضلاء الخبر تابع لمخبره ومثله قولهم العلم تابع لمعلومه أي تابع لتقرره في زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا فانا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في الجميع تبع لمعلومه فالعلم بان الشمس تطلع غدا فرع وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات الوجه الثالث ان الانشاء لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن أن يقال لمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا صدق ولا كذب الا أن يريد به الاخبار عن طلاق امرأته وكذلك لمن قال لعبده أنت حر وغير ذلك من صيغ الانشاء بخلاف الخبر فانه قابل للتصديق والتكذيب وقد تقدم تقريره في حد الخبر الوجه الرابع ان الانشاء لا يقع الا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها وقد يقع انشاء في الوضع الأول كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول بل أصل هذه الصيغة انه أخبر عن طلاقها ثلاثا وأن لا يلزمه شئ كما يتفق له في بعض أحواله اذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق فهذا هو أصل الصيغة وانما صارت تفيد الطلاق بسبب النقل العرفي عن الاخبار الى الانشاء وكذلك جميع هذه الصيغ ﴿تنبيه﴾ اعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال لهما استفاده الخبر من الوضع اللغوي وان

من أربعة أوجه الى آخر كلامه في الوجه الثالث) قلت كلامه في هذه الاوجه ظاهر مستقيم قال (الوجه الرابع أن الانشاء لا يقع الا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها وقد يقع انشاء بالوضع الأول كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول بل أصل هذه الصيغة انه أخبر عن طلاقها ثلاثا وأن لا يلزمه شئ كما يتفق له في بعض أحواله اذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق) قلت لقائل أن يقول بل يقع غير منقول على وجه الاشتراك لكن يترجح قول المؤلف برجحان المجاز على الاشتراك قال شهاب الدين ﴿تنبيه اعتقد جماعة من الفقهاء ان قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال لهما استفاده الخبر من الوضع اللغوي وان

المذكور بلزوم الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد وانما التردد في اتصاف الخبر بلزوم أحدهما عينا وهو غير داخل في الحد فافهم اهـ بتصرف وزيادة فالقول جنس قريب يشمل القول التام وهو ما يفيد المخاطب فائدة يحسن السكوت عليها خبرا كان أو انشاء والناقص وهو ما لم يفد ذلك اضافيا كان كغلام زيد أو تقييديا كالحيوان الصاهل أولا ولا كمجموع المتعاطفين وقيد

يلزمه الصدق أو الكذب فصل يخرج القول الناقص والانشا آت نعم الظاهر احتياج الحد المذكور لزيادة قيد لذاته ليخرج ما يلزمه الصدق أو الكذب لا لذاته بل للازمه نحو غلام زيد المستلزم لذاته خبرا وهو زيد له غلام ونحو اسقني الماء المستلزم لذاته خبرا وهو أنا طالب للماء أو المخاطب مطلوب منه الماء أو الماء مطلوب وكذا ما لا يلزمه صدق ولا كذب بالنظر لعدم قصد المتكلم به اخبار أحد كصيغة الحمد لله اذا جعلت باقية على خبريتها ولم يقصد بها الا تحصيل الحمد كبقية صيغ الاذكار والتنزيهات فلا يرد حينئذ ما نقله يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين النجاري من ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار أي احتمال الصدق والكذب بل قد تكون للتحسر والتحزن كما في حاشية العطار على محلى جمع الجوامع فافهم ﴿ وأما الانشاء ﴾ ففي اللغة الخلق والابتداء ووضع الحديث ففي المصباح أنشاه الله خلقه وأنشأ يفعل كذا أي ابتدأ وفلان ينشئ الاحاديث أي يصفها اهـ والمراد في الاصطلاح قول بحيث ان يوجب به مدلوله في نفس الامر اذا صدر قصدا ممن هو أهل لذلك فالقول جنس قريب وقيد بحيث يوجب به مدلوله فصل أول مخرج لقول القائل السفر علي واجب لان الوجوب فيه لم يثبت بهذا اللفظ بل بايجاب الشارع عليه عقوبة عليه وقيد في نفس الامر فصل ثان مخرج للخبر كقام زيد فانه لا يوجب مدلوله في نفس الامر بل ولا في اعتقاد السامع الا عند اعتقاده صدق المخبر وقيد اذا صدر قصدا أي مقصودا

الوضع اقتضى ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره ان العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمتحدثين على اللسان ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمان الماضي ولم يقل أحد ان معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع بالصدور وكذلك جميع الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلة نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور القيام عنه في الزمن المستقبل عينا لا ان معناه صدور القيام أو عدمه وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين كقولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات نحو زيد في الدار معناه لغة استقراره فيها دون عدم استقراره لم يختلف في ذلك اثنان من أئمة العربية فعلمنا أن اللغة انما هي الصدق دون الكذب * فان قلت فما معنى قولكم انه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذي اقتضى ان الصدق متعين له فلا يحتمل الا اياه قلت معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلم لا من جهة الوضع فان المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا في الشئ انه يحتمل الشئ الفلاني أعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من أي جهة كانت فقد احتمله فاذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجملة كقولنا في الممكن انه قابل للوجود والعدم لا نريد انه يقبل الوجود من سبب معين بل من أي جهة كانت وأي سبب كان كذلك ههنا ونظير قولنا في الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا في الكلام انه يحتمل الحقيقة والمجاز وأجمعنا على

الوضع اقتضى له ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره أن العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمتحدثين على اللسان أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي ولم يقل أحد ان معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع بالصدور وكذلك جميع الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلة نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور القيام عنه في الزمن المستقبل عينا لا أن معناه صدور القيام أو عدمه وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين كقولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات نحو زيد في الدار معناه لغة استقراره فيها دون عدم استقراره لم يختلف في ذلك اثنان من أئمة العربية فعلمنا أن اللغة انما هي الصدق دون الكذب فان قلت فما معنى قولكم انه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذي اقتضى أن الصدق متعين له فلا يحتمل الا اياه قلت معناه ان ذلك يأتيه من جهة المتكلم لا من جهة الوضع فان المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا في الشئ انه يحتمل الامر الفلاني أعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من أي جهة كانت فقد احتمله فاذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجملة كقولنا في الممكن انه القابل للوجود والعدم لا نريد انه يقبل الوجود من سبب معين بل من أي جهة كانت وأي سبب كان كذلك هنا ونظير قولنا في الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا انه يحتمل الحقيقة والمجاز وأجمعنا على

أن المجاز ليس من الوضع الاول وكذلك الكذب فالمجاز والكذب انما يأتيان من جهة المتكلم لامن جهة الوضع والذى للوضع هو الصدق والحقيقة فتأمل ذلك ﴿تنبيه﴾ قولنا فى حد الخبر انه المحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون فى حقيقة الكذب القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته للمخبر عنه فى نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط فى حقيقة الكذب القصد اليه وعدم المطابقة فعلى رأى هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذى قصد الى عدم مطابقته والى ماليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذى لم يقصد الى عدم مطابقته * فهذا القسم الثالث لا يكون عندهم صدقا ولا كذبا ولا يحتملهما مع انه خبر فيصير الحد غير جامع عندهم فيكون فاسدا لنا قوله عليه الصلاة والسلام كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ماسمع فجعله اذا حدث بكل ماسمعه كاذبا لانه فيه غير مطابق فى الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد فى الكذب وقوله عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار مفهومه ان من كذب غير متعمد لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير

ان المجاز ليس من الوضع الأول وكذلك الكذب فالمجاز والكذب انما يأتيان من جهة المتكلم لامن الوضع والذى للوضع هو الصدق والحقيقة) قلت ماقاله فى هذا التنبيه خطأ فاحش لا أعلم أحدا من منتحلى شئ من علوم اللسان ذهب اليه ولا قال أحد قط ان كل كاذب متجوز فى اطلاقه لفظه على معناه وما بناه على قوله هذا من السؤال والجواب بناء على شفا جرف هار وما اغتر به من كون لفظة قام وضعت للاخبار عن وقوع القيام ممن أسند اليه لا يغتر به الا من قصر فهمه وقل علمه قال شهاب الدين (تنبيه قولنا فى حد الخبر انه المحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون فى حقيقة الكذب القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته للمخبر عنه فى نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط فى حقيقة الكذب القصد الى الكذب وعدم المطابقة فعلى رأى هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذى قصد الى عدم مطابقته والى ماليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذى لم يقصد فهذا القسم الثالث لا يكون عندهم صدقا ولا كذبا ولا يحتملهما مع انه خبر فيصير الحد غير جامع عندهم لنا قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ماسمع فجعله اذا حدث بما سمعه (١) كاذبا لانه فيه غير مطابق فى الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد فى الكذب وقوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار مفهومه ان من كذب غير متعمد لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير

---

(١) قوله بما سمعه كذا فى جميع النسخ التى بين أيدينا والذى يقتضيه المعنى بكل ماسمعه

انشاء لفظه فصل ثالث مخرج لنحو قول القائل لزوجته أنت طالق على وجه الغلط مريدا أنت حائض فلا يلزمه به طلاق فى الفتوى وكذلك اذا قال لمن طلقها رجعيا فى العدة أنت طالق مخبرا بانها طالق فى الحال وانما يلزمه اذا قصد الانشاء وان لم يقترن بالوفاء بالعقود والتزام مقتضياتها وفيه ممن هو أهل لذلك فصل رابع مخرج لصيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية لعدم ترتب مدلولها عليها حينئذ وزيادة أو متعلقة فى الحد عطفا على مدلوله وان كانت لاجل ان تندرج فيه الانشاآت بكلام النفس فان كلام النفس لادلالة فيه ولا مدلول وانما فيه متعلق ومتعلق خاصة وسيأتى بيانه فى مسائل الانشاء الا انه يلزم على هذه الزيادة الجمع فى الحد بين حقيقتين مختلفتين وهما القول اللسانى والقول النفسانى وذلك خلل فى الحد كما بين فى محله فافهم و بعبارة أخرى الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة فى الذهن خارج عن مدلوله أى حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه فخبر وان لم يكن كذلك بأن لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجى أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسبا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسبة المدلولة أو لا تطابقها لانها لحصولها بها مطابقة قطعا فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها كما فى تقريرات الشربينى على حواشى محلى جمع الجوامع فعلى هذا البيان يقع الفرق بين الخبر والانشاء من أربعة أوجه * الوجه الاول ان الانشاء سبب لمدلوله بخلاف الخبر * الوجه الثانى ان الانشاآت يتبعها مدلولها فلا يقع الطلاق والملك الا بعد صدور صيغة الطلاق والبيع ممن هو أهل والاخبار تتبع مدلولاتها بمعنى ان الخبر تابع لتقرير مخبره فى زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فقولنا قام زيد تبع لقيامه فى الزمان الماضى ولو قلنا هو قائم تبع لقيامه

فى الحال وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرر قيامه فى الاستقبال لا بمعنى انه تابع لخبره فى الوجود والا لما صدق ذلك الا فى الماضى فقط فان الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة ووجود المستقبل بعد الخبر فهو متبوع لا تابع وكذلك ينبغى ان يفهم معنى قولهم العلم تابع لمعلومه انه تابع لتقرره فى زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا فانا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم فى الجميع تبع لمعلومه فالعلم بان الشمس

تطلع غدا فرع وتابع لتقرر طلوعها فى مجارى العادات * الوجه الثالث ان الانشاء لايلزمه الصدق والكذب لذاته وان لزمه للازمه كما عرفت فلا يحسن ان يقال لمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا صدق ولا كذب الا اذا أراد به الاخبار عن طلاق امرأته بخلاف الخبر * الوجه الرابع ان الخبر يكفى فيه الوضع الاول فى جميع صوره والانشاء لا يقع الا منقولا عن أصل الوضع فى صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاقها بالوضع الاول وانما صار يفيد الطلاق بسبب النقل العرفى للانشاء عن الاخبار عن طلاقها ثلاثا كما يتفق له فى بعض أحواله اذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق فلا يلزمه شىء والقول بأنه يفيد كلا من الاخبار والانشاء بطريق الاشتراك يضعفه رجحان المجاز على الاشتراك وقد يقع الانشاء لانشاء الطلب بالوضع اللغوى الأول كالأوامر والنواهى

﴿ وصل ﴾ ينقسم الانشاء الى مجمع عليه فى الجاهلية والاسلام ومختلف فيه

* والمجمع عليه أربعة أقسام (الاول) القسم كقولنا اقسم بالله لقد قام زيد اتفق أهل اللسان من الجاهلية والاسلام على ان قائله أنشأ به القسم لانه أخبر به عن وقوع فى المستقبل فجميع لوازم الانشاء موجودة فيه ولا يلزمه الصدق ولا الكذب فلذلك قال بعض فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكد بها جملة خبرية (القسم الثانى) الأوامر والنواهى نحو قولنا افعل لا تفعل اتفق الجاهلية والاسلام

(فصل

قصد اليه وهو المطلوب احتجوا بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة فقسم الكفار قوله عليه الصلاة والسلام الى الكذب والى الجنون الذى لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة فى القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقته والجواب لا نسلم انهم قسموا قوله عليه الصلاة والسلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو أخص من الكذب فان الكذب قد يكون مخترعا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافتراء وما تبع فيه غيره لا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه المفترى وغيره لا انهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصود الخصم وهذا كقولنا فى زيد هو تعمد الكذب أم لم يتعمده أو نقول هو ابتدأ هذا الكذب وتعمده أو اتبع فيه غيره أو نطق به غفلة من غير قصد ومعلوم انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد فى حقيقة الكذب

قصد اليه وهو المطلوب احتجوا بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة فقسم الكفار قوله صلى الله عليه وسلم الى الكذب والى الجنون الذى لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة فى القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقته * والجواب لا نسلم انهم قسموا كلامه عليه الصلاة والسلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو أخص من الكذب فان الكذب قد يكون مخترعا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافتراء وقد يتبع غيره فيه فلا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه المفترى وغيره لا انهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصود الخصم وهذا كقولنا فى زيد هو تعمد الكذب أم لم يتعمده أو نقول هو افترى هذا الكذب واخترعه أو اتبع فيه غيره أو نطق به غفلة من غير قصد ومعلوم انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد فى حقيقة الكذب) قلت ما قاله من أن حد الخبر بالمحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور ليس بصحيح بل يصح على كل مذهب على تسليم صحة حده فان خبر المخبر غير القاصد للكذب قابل للتصديق والتكذيب كما ان خبر المخبر القاصد للكذب قابل لذلك وانما أوقعه فيما قاله ذهاب وهمه الى الصدق والكذب عوض التصديق والتكذيب وهو قد أبى الحد بهما ولا تلازم بين الصدق والتصديق والكذب والتكذيب فقد يصدق الكاذب ويكذب الصادق من ليس بعالم بالغيب ولا يلزم أن لا يكذب من لا يعلم الغيب الا من قصد الكذب ومن أين يطلع على قصده لذلك واستدلاله بما استدل به على صحة مذهب الجمهور صحيح على تقدير ان المرام فى المسألة الظن وأما على تقدير ان المرام فيها القطع فلا وما أجاب به عن احتجاجهم بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة حيث قال فهم قسموا الكذب الى نوعيه المفترى وغيره لا انهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره لا يصح على تقدير ان المرام الظن من جهة ان ما قالوه هو الظاهر دون ما قاله واما ان كان المرام القطع فقد يصح على بعد احتمال ما قاله فان نسبة الجنون الى من اتبع غيره فى قوله الكاذب فى غاية البعد والله أعلم قال شهاب الدين

(فصل) الانشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه والى ما اختلفوا فيه فالمجمع عليه أربعة أقسام (القسم الاول) القسم نحو قولنا اقسم بالله لقد قام زيد ونحوه فان مقتضى هذه الصيغة انه أخبر بالفعل المضارع انه سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي أن لا تلزمه كفارة بهذا القول لانه وعد بالقسم لا قسم كقول القائل أعطيك درهما فانه وعد بالاعطاء لكن لما وقع الاتفاق على انه بهذا اللفظ اقسم وأن موجب القسم يلزمه دل ذلك على انه انشأ به القسم لا انه أخبر به عن وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق عليه الجاهلية والاسلام ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب وجميع لوازم الانشاء موجودة فيه فدل ذلك على انه انشاء ولذلك يقول فيه من أحاط بذلك من فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكد بها جملة خبرية (القسم الثاني) الاوامر والنواهي انشاء متفق عليه في الجاهلية والاسلام فان قول القائل أفعل لا تفعل يتبعه الزام الفعل أو الترك و يترتب عليه ولا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يقبل لوازم الخبر و يلزمه جميع لوازم الانشاء فيكون انشاء (القسم الثالث) الترجي نحو لعل الله يأتينا بخير والتمني نحو ليت لي مالا فانفق منه والعرض نحو ألا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه أربع وهي ألا وهلا ولوما ولولا نحو ألا تشتغل بالعلم وهلا اشتغلت به ولوما اشتغلت به ولولا اشتغلت به فان هذه الصيغ كلها للطلب و يتبعها (١) الطلب و يترتب عليها ولا تقبل التصديق ولا التكذيب فهي كالاوامر والنواهي انشاء كما تقدم (القسم الرابع) النداء نحو يا زيد اختلف فيه النحاة هل فيه فعل مضمر تقديره أنادي زيدا أو الحرف وحده مفيد للنداء فقيل على الاول لو كان الفعل مضمرا والتقدير أنادي زيدا لقبل التصديق والتكذيب أجاب المبرد عن ذلك بان الفعل مضمر ولا يلزم قبوله التصديق والتكذيب لانه انشاء والانشاء لا يقبلهما و يؤكد الانشاء في النداء انه طلب لحضور المنادى والطلب انشاء نحو الاوامر والنواهي فهو مما اتفق على انه انشاء لكن الخلاف في الاضمار وعدمه فقط فهذه الاقسام متفق عليها في الجاهلية والاسلام (وأما المختلف فيه) هل هو انشاء أو خبر فهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وأنت حر وامرأتي

(فصل الانشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه الى آخر كلامه في القسم الرابع) قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح غير قوله في القسم الأول فان مقتضى هذه الصيغة انه أخبر بالفعل المضارع انه سيكون منه قسم في المستقبل فانه ليس بصحيح مع تسليم ما حكاه من الاجماع عن أهل الجاهلية والاسلام انه بهذا اللفظ أنشأ القسم واذا كان الامر كما قال عندهم وهم جميع أهل اللسان فكون تلك الصيغة مقتضاها الاخبار انما يكون عند غير أهل اللسان ولا اعتبار بهم ولا حجة فيهم قال (وأما المختلف فيه هل هو انشاء أو خبر فهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وأنت حر وامرأتي

(١) لعله أو يتبعها فتأمل

على انه انشاء لأنه يتبعه الزام الفعل أو الترك و يترتب عليه و يلزمه جميع لوازم الانشاء ولا يلزمه الصدق ولا الكذب (القسم الثالث) الترجي نحو لعل الله يأتينا بخير والتمني نحو ليت لي مالا فأنفق منه والعرض نحو ألا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه أربع وهي الا بالتشديد نحو الا تشتغل بالعلم وهلا ولوما ولولا نحو هلا أو لوما أو لولا اشتغلت به فان هذه الصيغ كلها اما الطلب أو يتبعها الطلب و يترتب عليها ولا يلزمها صدق ولا كذب فهي كالاوامر والنواهي انشاء (القسم الرابع) النداء نحو يا زيد اتفق انه انشاء لانه طلب لحضور المنادى والطلب انشاء نحو الاوامر والنواهي وانما اختلف النحاة في ان المفيد للنداء الحرف وحده أو فعل مضمر تقديره أنادي زيدا قال المبرد وهذا الفعل المضمر لا يلزمه الصدق ولا الكذب حتى يكون خبرا فهو انشاء لطلب حضور المنادى (والمختلف فيه) قسمان * أحدهما صيغ العقود كبعت واشتريت وانت حر وامرأتي طالق قالت الاحناف انها اخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشاآت منقولة عن الخبر اليه محتجين أولا بأمر يمكن فيه ادعاء القطع ولا يتأتى للاحناف الجواب عنه الا بالمكابرة وهو ان الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب ان يكون منقولا اليه كسائر المنقولات وذلك ان المبادرة للانشاء والعدول الى الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا ان القائل لامرأته انت طالق انه يحسن تصديقه أو تكذيبه والمنصف يعتمد الوجدان ومن لم ينصف يقل ما شاء وثانيا بخمسة أمور مبنية على تقدير ان المراد الظن لا القطع * أحدها انها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لزوم الانشاء فيها من استتباعاتها لمدلولاتها وغير ذلك وأجاب الاحناف بان صاحب الشرع قدر في هذه الصيغ تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها والاضمار أولى من النقل لما تقرر

في علم الاصول ولان جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدرا قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء و بقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وا تم خالفتموه وفيه نظر بوجهين * الوجه الاول ان بناءه على الجاء ضرورة صدق المتكلم بها الى تقدير تقدم مدلولاتها لا يصح لان صدق المتكلم مبنى على ان كلامه خبر وهو محل النزاع * الوجه

الثاني انا لا نسلم ان ما نحن فيه من الاضمار المتفق عليه ضرورة انه مفتقر الى تقدير وقوع مالم يقع ثم اضماره أو الى تقدير وقوعه دون اضماره وتقدير وقوع مالم يقع ليس هو الاضمار * وثانيها انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ اما ان تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم ان يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع وأجاب الاحناف بان الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء و بعده يقدر تقدم المدلول و بعد تقدير المدلول يحصل الصدق و يلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا على التقدير والمتوقف عليه التقدير مطلقا اللفظ فالثلاثة أمور مترتبة بعضها على بعض ترتب الابن والاب والجد وليس فيها ماهو قبل الآخر و بعده وفيه انه لا يحصل بعد تقدير المدلول الا تقدير الصدق اذ كيف تحصل حقيقة الصدق بناء على تقدير وقوع مالم يقع * وثالثها انها لو كانت اخبارا فاما ان تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر فيتعذر تعليقها على الشرط حينئذ اذ من شرط الشرط ان لا يتعلق الا بمستقبل أو تكون خبرا عن المستقبل فيصح تعليقها على الشرط لكن لا يزيد على التصريح بذلك حينئذ وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقا لم تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه وأجاب الاحناف بالتزام انها اخبارات عن الماضي ومنع تعذر التعليق على الماضي مطلقا بل على خصوص الماضي المحقق لا المقدر كما هنا وذلك لان معنى التعليق

توفية .

طالق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات على أصلها اللغوى وقال غيرهم انها انشا آت منقولة عن الخبر اليه احتج هؤلاء بأمور (أحدها) انها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لوازم الانشاء فيها من استتباعها المدلولاتها وغير ذلك من اللوازم (وثانيها) انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ اما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع (وثالثها) انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لان من شرط الشرط أن لا يتعلق الا بمستقبل أو خبر (١) عن المستقبل وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقا لم تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه (ورابعها) انه لو قال للمطلقة الرجعية أنت طالق لزمه طلقة اخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة الى طلقة أخرى لكن لما لزمه طلقة أخرى دل ذلك على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق (وخامسها) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن والامر بالطلاق لا يمكن أن يكون عائدا على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه و يستلزمه

طالق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات على أصلها اللغوى وقال غيرهم انها انشا آت منقولة عن الخبر اليه احتج هؤلاء بامور أحدها انها لو كانت اخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لوازم الانشاء فيها من استتباعها المدلولاتها وغير ذلك من اللوازم وثانيها انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها وحينئذ اما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع وثالثها انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لان من شرط الشرط أن لا يتعلق الا بمستقبل أو خبر (١) عن مستقبل وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقا لم تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه ورابعها انه لو قال للطلقة الرجعية أنت طالق لزمه طلقة أخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة الى طلقة أخرى لكن لما لزمه طلقة أخرى دل ذلك على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن والامر بالطلاق لا يمكن أن يكون عائدا على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه و يستلزمه

(١) الوجه النصب

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره بخلاف ما كان دخوله في الوجود غير محقق بل مقدر فانه يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فاذا قال لامرأته أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمن الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا الان حقيقة

الماضي هو الذي مخبره قبل خبره وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع المضي والتعليق بهذا التفسير ولم يناف المضي التعليق فتأمله فهو دقيق في باب التقديرات وفيه انه مبني على ضرورة صدق المتكلم وضرورة الصدق مبنية على كون كلامه خبرا وهو محل النزاع كما تقدم في الجواب عن الاحتجاج الاول * ورابعها ان لزوم طلقة أخرى لمن قال لمطلقته الرجعية انت طالق بلا خلاف مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة دليل على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق وأجاب الاحناف بان قائل ذلك لمطلقته الرجعية ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم تلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كالاولى فالمطلقة الرجعية وغيرها سواء في عدم الاستغناء عن التقدير وانما يلزم الفرق بينهما اذا كان قوله لها أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وهذا الجواب أيضا مبني على ضرورة الصدق وفيه ما في الجوابين عن الاحتجاج الاول والثالث فلا تغفل * وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أمر بالطلاق والامر به لا يمكن ان يكون عائدا على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لامر آخر يستلزمه توفيته باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الامر الاول القائل انت طالق فدل

توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الاقول القائل أنت طالق فدل ذلك على أن هذه الصيغة سبب التحريم ويترتب عليها التحريم ولا نعني بكونها انشاء الا ذلك (وسادسها) ان الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب أن يكون منقولا اليه كسائر المنقولات * والجواب قالت الحنفية أما الاول فانما يلزم أن يكون كذبا ان لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لكن الاضمار أولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولأن جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدرا قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء وبقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وأتم خالفتموه * وعن الثاني أن الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شئ وبعده يقدر تقدم المدلول وبعد تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فههنا ثلاثة أمور مترتبة بعضها على بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب والجد في الترتيب والتوقف فاندفع الدور * وعن الثالث انا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضي له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق

توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الاقول القائل أنت طالق فدل ذلك على أن هذه الصيغة سبب التحريم ويترتب عليها التحريم ولا نعني بكونها انشاء الا ذلك وسادسها أن الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب أن يكون منقولا اليه كسائر المنقولات والجواب قالت الحنفية أما الاول فانما يلزم أن يكون كذبا ان لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لكن الاضمار أولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولان جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدرا قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء وبقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وأنتم خالفتموه وعن الثاني أن الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شئ وبعده يقدر تقدم المدلول وبعد تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فههنا ثلاثة أمور مترتبة بعضها بعد (١) بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب والجد في الترتيب والتوقف فاندفع الدور وعن الثالث انا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضي له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق

---

(١) في غالب نسخ الاصل على وهو أولى

ذلك على ان هذه الصيغة سبب التحريم ويترتب عليها التحريم ولا نعنى بكونها انشاء الا ذلك وأجاب الاحناف بان الامر عندنا متعلق بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا بايجاد انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة الصريحة ومقتضى هذا الجواب ابداء احتمال فى متعلق الامر وهو وان كان أشبه أجوبتهم وغير مدفوع الا انه مرجوح بصحة الاحتجاجات الخمسة السابقة ومتروك بالاحتجاج الذى قبل الخمسة ان صح قاطعا اذ يكفى فى متوتته انه لم يذكر لهم عنه جواب وان صحة الجواب عنه لا تتأتى الا بالمكابرة فافهم * والقسم الثانى صيغ الحمد والذكر والتنزيه ونحوها قال العلامة الشربينى رأيت عن بعضهم فيها حكاية قولين لزوم القصد أى قصد الانشاء وعدمه ولعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بأنه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود مما لا يلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع الى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه أى من نحو صيغ الحمد بلا ضرورة داعية مشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت فى الانشاء مجازا لان قصد الاخبار بها بعيد اهـ والمجاز اما مرسل بنقل لفظ الجملة من الاثبات على وجه الاخبار الى مطلق الاثبات ثم استعماله فى الاثبات على وجه الانشاء اما من جهة كونه فردا فيكون بمرتبة للتقييد أو من جهة خصوصه فيكون للانشاء بمرتبتين أى نقلتين للتقييد ثم الاطلاق أو بالاستعارة المركبة الغير التمثيلية بتشبيه الانشاء بالخبر اما بناء على التضاد المنزل منزلة التناسب واما فى تحقق الوقوع حتى كأنه واقع ويستحق الاخبار عنه لما للعصام من ان التجوز هنا باعتبار الهيئة التركيبية وفى التمثيلية باعتبار مجموع مادة المركب الموضوع للهيئة المعنوية الحاصلة من اجتماع معانى مفرداته فى الذهن قال العطار وعلى تقدير خبريتها أى صيغة الحمد

توقيف أمر فى دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر فى الوجود وهو الشرط وما دخل فى الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله فى الوجود على غيره فلاجل ذلك تعذر تعليق الماضى المحقق وثانيهما ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامرأته أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمن الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة الماضى هو الذى مخبره قبل خبره وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع المضى والتعليق بهذا التفسير ولم يناف المضى التعليق فتأمله فهو دقيق فى باب التقديرات * وعن الرابع ان المطلقة الرجعية اذا قال لها أنت طالق ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم تلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كالاولى فقولكم ان المطلقة الرجعية تستغنى عن التقدير غير مسلم بل هى وغيرها سواء وانما يلزم الفرق بينها وبين غيرها اذا كان قوله أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك * وعن الخامس أن الامر عندنا متعلق بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية (وأما الوجه السادس) فلا يتأتى الجواب عنه الا بالمكابرة فان المبادرة

توقيف أمر فى دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر فى الوجود وهو الشرط وما دخل فى الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله فى الوجود على غيره فلذلك تعذر تعليق الماضى المحقق وثانيهما ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامرأته أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة الماضى هو الذى مخبره قبل خبره وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع التعليق والمضى بهذا التفسير ولم يناف المضى التعليق فتأمله وعن الرابع ان المطلقة الرجعية اذا قال لها أنت طالق ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم يلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كالاولى فقولكم ان المطلقة الرجعية تستغنى عن التقدير غير مسلم بل هى وغيرها سواء وانما يلزم الفرق بينها وبين غيرها اذا كان قوله أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وعن الخامس ان الامر عندنا متعلق بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية وأما الوجه السادس فلا يتأتى الجواب عنه الا بالمكابرة فان المبادرة

للانشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولانجد فى أنفسنا أن القائل لامرأته أنت طالق انه يحسن تصديقه وتكذيبه بما ذكروه من التقدير والبحث فى هذا المقام يعتمد التناصف فى الوجدان فمن لم ينصف يقل ماشاء وأما الاجوبة المتقدمة عن بقية الوجوه فتتجه صحيحة والسادس هو العمدة المحققة والله أعلم فهذا تلخيص هذه المباحث من الجهتين على أتم الوجوه ولم أرها لاحد من الحنفية والشافعية ولا غيرهم على هذا الوجه وكل ذلك من فضل الله تعالى ثم أوشح ماتقدم بمسائل جليلة ومباحث جيلة وهى ست (المسألة الاولى) مما يتوهم انه انشاء وليس كذلك وهو الظهار فى قول القائل لامرأته أنت على كظهر أمى يعتقد الفقهاء انه انشاء للظهار كقوله أنت طالق انشاء للطلاق فان البابين فى الانشاء سواء وليس كذلك و بيانه من وجوه أحدها انه قد تقدم ان من خصائص الانشاء عدم قبوله

للانشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولانجد فى أنفسنا أن القائل لامرأته أنت طالق انه يحسن تصديقه (١) بما ذكروه من التقدير والبحث فى هذا المقام يعتمد التناصف فى الوجدان فمن لم ينصف يقل ماشاء) قلت أما احتجاجات غير الحنفية فصحيحة على تقدير ان المرام الظن حاشا الاخير منها فهو قوى يمكن فيه ادعاء القطع وأما جوابات الحنفية فضعيفة أما الاول فمبنى على ادعاء ضرورة صدق المتكلم بها الى تقدير تقدم مدلولاتها وصدق المتكلم مبنى على أن كلامه خبر وهو محل النزاع وقولهم فى هذا الجواب ولأن جواز الاضمار متفق عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى مسلم لكن ليس مانحن فيه من ذلك فان مانحن فيه مفتقر الى تقدير وقوع مالم يقع ثم اضماره أو الى تقدير وقوعه دون اضماره وتقدير وقوع مالم يقع ليس هو الاضمار فعلى كلا الوجهين ليس مانحن فيه من الاضمار المتفق عليه وأما الجواب الثانى فقولهم فيه و بعد تقدير المدلول يحصل الصدق ليس بصحيح بل لايحصل الا تقدير الصدق وأما الصدق فلا وكيف تحصل حقيقة الصدق بناء على تقدير وقوع مالم يقع هذا واضح السقوط والبطلان وأما الجواب الثالث فمبنى على ضرورة صدق المتكلم وضرورة الصدق مبنية على كون كلامه خبرا وهو محل النزاع كما تقدم فى الجواب الاول وأما الجواب الرابع فمبنى أيضا على ضرورة الصدق وفيه مافى الاول والثالث وأما الجواب الخامس فهو أشبه أجوبتهم ومقتضاه ابداء احتمال فى متعلق الامر وهو غير مدفوع لكنه مرجوح بصحة الاحتجاجات السابقة ومتروك بالاحتجاج السادس ان صح قاطعا وأما السادس من الاحتجاجات فلم يذكر لهم عنه جوابا فكفى فيه المؤنة وما قاله من أن الجواب عن هذا الاحتجاج لايتأتى الا بالمكابرة صحيح والله أعلم قال شهاب الدين (المسألة الاولى مما يتوهم انه انشاء وليس كذلك وهو الظهار فى قول القائل لامرأته أنت على كظهر أمى يعتقد الفقهاء انه انشاء للظهار كقول القائل أنت طالق انشاء للطلاق فان البابين فى الانشاء سواء وليس كذلك و بيانه من وجوه أحدها انه قد تقدم أن من خصائص الانشاء عدم قبوله

(١) فى الاصل زيادة وتكذيبه

يقال ان هذه الجملة لم يقصد بها اخبار أحد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الاذكار والتنزيهات وكيف لاتكون كذلك ومن الذى قصد اخباره حتى تكون الافادة له ولو فرض مخاطب قصد اخباره لكان الاخبار به كالاخبار بقولنا السماء فوقنا وقدمر عن علاء الدين القجارى ان الجمل الخبرية لايلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر والتحزن فيجوز ان يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلها حامدا كما كانت امرأة عمران متحسرة ولاتخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب لانها اذا نظر لمجرد مفهومها تحتملهما وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء اهـ بتغيير وتصرف (قلت) وعلى هذا فصيغة الحمد والذكر والتنزيه ونحوها من قبيل الكناية اما بمعنى اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له لملاحظة علاقته مع جواز ارادته معه أو بمعنى اللفظ المستعمل فيما وضع له لكن لاليكون مقصودا بالذات بل لينتقل منه الى لازمه المقصود بالذات لما بينهما من العلاقة على الطريقتين فيهما من كونه واسطة بين الحقيقة والمجاز أو حقيقة كما فى رسالة الصبان البيانية وفى حاشية الانبابى على البهاء ماحاصله ان الجملة الخبرية كثيرا ماتورد مرادا بها معناها أى مفهومها المحتمل للصدق والكذب لاغراض أخر سوى افادة الحكم أى الاعلام بمضمونها أو لازمه أى كون المتكلم عالما به كالتحسر ونحوه من المعانى الانشائية بدون استعمالها فى ذلك الغرض بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقتها من اللزوم الخاص أو بطريق التعريض فى غيره أى فهى حينئذ جملة خبرية خارجة عن الاصل فى الخبر من الاعلام بمضمونه يقال للمتكلم بها مخبر لامعلم لان الاعلام فى العرف التلفظ بالجملة الخبرية مرادا بها معناه وان لم يحصل بها العلم ولذا يعتق الكل فيما اذا قال من أخبرنى بقدوم زيد فهو حر وأخبروه على التعاقب كما صرح به السعد فى شرح الكشاف

﴿ وصل ﴾ فى ست مسائل حسنة فى بابها توضح الانشاء * المسألة الاولى يعتقد الفقهاء ان قول القائل لامرأته انت على كظهر أمى

أنشاء للظهار كما ان قوله لها انت طالق انشاء للطلاق محتجين بثلاثة أوجه * أحدها ان كتب المحدثين والفقهاء متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريما تحله الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق كما ورد في ذلك حديث أبي داود وهو ان خويلة بنت شريك قالت ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فأتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أشكو اليه وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول اتق الله فانه ابن عمك فما برحت حتى نزل قوله تعالى لقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية

فقال ليعتق رقبة قالت لا يجد قال فيصوم شهرين متتابعين قالت يارسول الله انه شيخ كبير مابه من صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ماعنده من شيء يتصدق به قال فاني سأعينه بفرق من تمر قلت يارسول الله وأنا سأعينه بفرق آخر قال أحسنت فاذهبي واطعمي عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك لاقتضاء هذا الحديث ان الحال قبل نزول الآية كان يقتضي انها لا ترجع اليه بطريق من الطرق وهذا هو الطلاق المؤبد والطلاق انشاء فيكون الظهار كذلك لانه كان عندهم طلاقا والاصل عدم النقل والتغيير ومن ادعاه فعليه الدليل * وثانيها انه لفظ يترتب عليه التحريم فيكون سببا لمدلوله الذي هو التحريم وكل ما كان سببا لمدلوله فهو انشاء فيكون انشاء كالطلاق * وثالثها ان خروج هذا اللفظ عن صيغ الانشاء بعيد جدا لأن استتباعه أحكاما تترتب عليه من التحريم والكفارة وغيرهما يوجب ان يكون انشاء مثل الطلاق والعتاق من صيغ الانشاء لاسيما وقد نص الفقهاء على ان له صريحا وكناية كالطلاق وغيره والحق انه خبر لا انشاء لان من خصائص الانشاء عدم قبوله للتصديق والتكذيب وقد كذب الله سبحانه المظاهرين بقوله تعالى الذين يظاهرون منكم من نسائهم ماهن أمهاتهم ان أمهاتهم الااللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا في ثلاثة مواطن * الاول بنفي ما أثبتوه بقوله تعالى ماهن أمهاتهم

تعالى

للتصديق والتكذيب والله سبحانه وتعالى يقول الذين يظهرون منكم من نسائهم ماهن أمهاتهم ان أمهاتهم الااللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا فكذبهم الله في ثلاثة مواطن بقوله تعالى ماهن أمهاتهم فنفى تعالى ماأثبتوه ومن قال لامرأته أنت طالق لا يحسن أن يقال له ماهي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق فدل ذلك على ان قول المظاهر خبر لا انشاء والموطن الثاني في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول والانشاء للتحريم لا يكون منكرا بدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكر والموطن الثالث قوله تعالى وزورا والزور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله في هذه المواطن دل ذلك على ان قولهم خبر لا انشاء (وثانيها) انا أجمعنا على ان الظهار محرم وليس للتحريم مدرك الا انه كذب والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا * فان قلت الطلاق الثلاث انشاء وهو محرم فلا يستدل بالتحريم على الخبر * قلت الطلاق محرم لا للفظه بل للجمع بين الطلقات الثلاث من غير ضرورة واما تحريم الظهار فلاجل اللفظ وليس في اللفظ مايقتضي التحريم الا كونه كذبا لان الاصل عدم غيره ومتى كان كذبا كان خبرا لان التكذيب من خصائص الخبر وثالثها ان الله

للتصديق والتكذيب والله سبحانه وتعالى يقول الذين يظهرون منكم من نسائهم ماهن أمهاتهم ان أمهاتهم الااللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا فكذبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله تعالى ماهن أمهاتهم فنفى تعالى ماأثبتوه ومن قال لامرأته أنت طالق لا يحسن أن يقال له ماهي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبره عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق فدل ذلك ان قول المظاهر خبر لا انشاء والموطن الثاني في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول والانشاء للتحريم لا يكون منكرا بدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكر والموطن الثالث قوله تعالى وزورا والزور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذ كذبهم الله تعالى في هذه المواطن دل على ان قولهم خبر لا انشاء) قلت ماقاله في هذا الوجه ظاهر متجه قال وثانيها انا أجمعنا على ان الظهار محرم وليس للتحريم مدرك الا انه كذب والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا قلت لانسلم انه ليس للتحريم مدرك الا انه كذب بل له مدرك غيره كما في الطلاق الثلاث كما قاله المجيب وجوابه للمجيب بان الطلاق الثلاث هو المحرم لا لفظه به ليس بصحيح فان المطلق ثلاثا في لفظ واحد لم يصدر منه مايتعلق به التحريم غير ذلك اللفظ ولم يجمع بين الطلقات الا به ولا يتجه الجمع بين الطلقات الا باللفظ اما بغيره فلا يتجه ولا يتأتى بل يكون على قول من يلزمه بمجرد النية وقوله وأما تحريم الظهار فلاجل اللفظ قلت هذه دعوى وقوله وليس في اللفظ مايقتضي التحريم الا كونه كذبا قلت هذه أيضا اخرى وقوله لان الاصل عدم غيره قلت هذا ممنوع ولا يصح الا على ان الظهار خبر وهو غير المذهب فكيف يبنى عليه الدليل قال (وثالثها ان الله

ولايحسن أن يقال لمن قال لامرأته أنت طالق ماهي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق * والثاني بجعل قولهم منكرا بقوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول والانشاء للتحريم لايكون منكرا بدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكر * والثالث بجعل قولهم زورا بقوله تعالى وزورا والزور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله في هذه المواطن دل ذلك على ان قولهم خبر لا انشاء (ولا حجة لهم) في الوجه الاول لأن قولهم انه كان طلاقا في الجاهلية لايقتضي الا ان العصمة في الجاهلية تزول عند النطق به وزوالها يجوز ان يكون لانه انشاء كما قلتم أولانه كذب وجرت عادتهم ان من أخبر بهذا الخبر الكذب لاتبقى امرأته في عصمته متى التزم بجاهليتهم وليس في حال الجاهلية ماينفي ذلك بل لعبهم في أحوالهم أكثر من ذلك فقد التزموا ان الناقة اذا جاءت بعشرة من الولد تصير سائبة فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب خاص والاحتمال الاول وان كان ظاهرا وقريبا الا ان القرآن الكريم يقوى الاحتمال الثاني بقوله تعالى ماهن أمهاتهم الآية فان التكذيب كما تقدم من خصائص الخبر فيكون ظهارهم خبرا كذبا التزموا عقيبه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين نوعا من التحريمات التزموها بغير سبب يقتضيها من جهة الشرائع وهي مبسوطة في غير هذا الكتاب والآية المذكورة وان كان الفعل فيها مضارعا لاماضيا لانسلم انها خاصة بمن يفعل ذلك في المستقبل بعد نزولها أوحال نزولها الامور (أحدها) ان العرب قد تستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم يعطي ويمنع ويصل ويقطع تريد هذا شأنه أبدا في الماضي والحال والاستقبال ومنه قول خديجة رضي الله تعالى عنها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لن يخزيك أبدا انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق

تعالى شرع فيه الكفارة وأصل الكفارة أن تكون زاجرة ماحية للذنب فدل ذلك على التحريم وانما يثبت التحريم اذا كان كذبا كما تقدم من بقية التقرير (ورابعها) قول الله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم توعظون به والوعظ انما يكون عن المحرمات فاذا جعلت الكفارة وعظا دل ذلك على انها زاجرة لاساترة وانه حصل هنالك مايقتضي الوعظ وماذلك الا الظهار المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا كما تقدم في التقرير (وخامسها) قوله تعالى في الآية وان الله لعفو غفور والعفو والمغفرة انما يكونان في المعاصي فدل ذلك على انه معصية ولامدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لايكون الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب (فان قلت) بل هو انشاء من وجوه (أحدها) ان كتب المحدثين والفقهاء متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريما تحله الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق والحديث في أبي داود ورد في ذلك وهو ان خويلة بنت مالك قالت ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكو اليه وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول اتقي الله فانه ابن عمك فما برحت حتى نزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية فقال ليعتق رقبة قالت لايجد قال فيصوم شهرين متتابعين قالت يارسول الله انه شيخ كبير مابه من صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ماعنده من شئ يتصدق به قال فاني سأعينه بفرق من تمر قلت يارسول الله وأنا سأعينه بفرق آخر قال قد أحسنت فاذهبي وأطعمي عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك وروى في بعض طرق هذا الحديث انها قالت انه قد أكل شبابي ونثرت له بطني فلما كبرت

تعالى شرع فيه الكفارة وأصلها أن تكون زاجرة ماحية للذنب فدل ذلك على التحريم وانما سبب التحريم اذا كان كذبا كما تقدم من بقية التقرير قلت على تسليم أن الكفارة زاجرة ماحية لايلزم أن الذنب كونه كذبا وباقي كلامه فيه مبني على قوله في الوجه الذي قبله وقد سبق مافيه قال ورابعها قول الله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم توعظون به والوعظ انما يكون عن المحرمات فاذا جعلت الكفارة وعظا دل ذلك على انها زاجرة لاساترة وانه حصل هنالك مايقتضي الوعظ وماذلك الا الظهار المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا لما تقدم من التقرير قلت هذا أيضا مبني على ماتقدم من ادعاء تعلق التحريم بكونه كذبا قال وخامسها قوله تعالى في الآية وان الله لعفو غفور والعفو والمغفرة انما يكون (١) في المعاصي فدل على ان ذلك معصية ولامدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب قلت وهذا أيضا مبني على تلك الدعوى فان قلت بل هو انشاء من وجوه أحدها ان كتب الفقهاء والمحدثين متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريما تحله الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق) قلت جميع ماقال في هذا الوجه ظاهر صحيح

(١) في الاصل يكونان وهو الصواب

أى هذا شأنك وسجيتك فى جميع عمرك وعلى هذا انتظم الآية (والثانى) ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهم تناول الآية للظاهرة الماضية أيضا وأدخل المظاهرة الماضية فى عمومها من أوس بن الصامت والا لما فعل ذلك عليه الصلاة والسلام (والثالث) ان قول العلماء انه كان طلاقا فأقر تحريما تحله الكفارة صريح فى انه عين ما فى الجاهلية لا باب آخر تجدد فى الشريعة غير ما تقدم كما هو كذلك على فرض تسليم ماذكر فافهم (ولا حجة

لهم أيضا) فى الوجه الثانى * اما أولا فلأنا لا نسلم ترتب التحريم على الظهار اذ الذى فى الآية تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع تطهر قبل ان تصلى لا يقال الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل واما ثانيا فلأنا لو سلمنا ذلك الترتيب لا نسلم ان التحريم اقتضاه لفظ الظهار بدلالته عليه كالطلاق مع تحريم الوطء حتى يكون انشاء لجواز ان يقتضى لفظ الظهار التحريم والكفارة لا بدلالته عليه بل بالوضع الشرعى أى جعله شرعا سبب ذلك عقوبة كما ترتب تحريم الارث على القاتل عمدا وليس القتل انشاء لتحريم الارث وكما ترتب التعزير واسقاط العدالة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام على الخبر الكذب فلا يكون انشاء اذ الانشاء انما هو ان يكون ذلك اللفظ وضع لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود وبالجملة فكونه سببا بالقول أعم من كونه سببا للانشاء بدليل ما يترتب على الاخبارات الكاذبة من الاحكام الشرعية بسبب ان الشارع نصبها أسبابا لتلك الاحكام والاعم لا يستلزم الاخص فلا يستدل بمطلق السببية على الانشاء ولا يقاس ترتب التحريم والكفارة على الظهار على ترتب التحريم على الطلاق لان جهة الاول العقوبة على الكذب وجهة الثانى دلالة اللفظ عليه فافهم (ولا حجة لهم أيضا) فى الوجه الثالث * اما أولا فلانه قياس فى الاسباب فلا يصح وعلى صحته هو قياس على خلاف النص الصريح من القرآن المخبر عن

الكل

سنى ظاهر منى ولى صبية صغار ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الى جاعوا وقوله عليه السلام اطعمى وارجعى الى ابن عمك يقتضى انه قبل نزول الآية كان الحال يقتضى انها لا ترجع اليه بطريق من الطرق وهذا هو الطلاق المؤبد والطلاق انشاء فيكون الظهار كذلك لانه كان عندهم طلاقا والاصل عدم النقل والتغيير ومن ادعاه فعليه الدليل (وثانيها) انه مندرج فى حد الانشاء فيكون انشاء لانه لفظ يترتب عليه التحريم فيكون سببا له والانشاء من خصائصه انه سبب لمدلوله وثبوت خصيصة الشئ يقتضى ثبوته فيكون انشاء كالطلاق (وثالثها) انه لفظ يستتبع احكاما تترتب عليه من التحريم والكفارة وغيرهما فوجب أن يكون انشاء كالطلاق والعتاق وغير ذلك من صيغ الانشاء فان خروج هذا اللفظ عن باب الانشاء بعيد جدا لاسيما وقد نص الفقهاء على ان له صريحا وكناية كالطلاق وغيره (والجواب(١) عن الاول) ان قولهم انه كان طلاقا فى الجاهلية لا يقتضى انهم كانوا ينشئون الطلاق بل يقتضى ذلك ان العصمة فى الجاهلية تزول عند النطق به فجاز أن يكون زوالها لانه انشاء كما قلتم أو لانه كذب وجرت عادتهم ان من اخبر بهذا الخبر الكذب لا تبقى امرأته فى عصمته متى التزم بجاهليتهم وليس فى حال الجاهلية ما يأبى ذلك بل لعبهم فى احوالهم أكثر من ذلك فقد التزموا ان الناقة اذا جاءت بعشرة من الولد تصير سائبة فجاز أن يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب خاص ويقوى هذا الاحتمال القرآن الكريم بقوله تعالى ماهن أمهاتهم ان أمهاتهم الا اللائى ولدنهم الآية كما تقدم فان التكذيب من خصائص الخبر فيكون ظهارهم خبرا كذبا التزموا عقيبه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين نوعا من التحريمات التزموها بغير سبب يقتضيها من جهة الشرائع وذلك مبسوط فى غير هذا الكتاب (فان قلت) الآية لا تؤكد هذا الاحتمال فان الفعل فيها مضارع لا ماض فقال يظهرون ولم يقل ظاهروا بصيغة الماضى حتى يتناول الجاهلية بل هو خاص بمن يفعل ذلك فى المستقبل بعد نزول الآية أو حال نزولها (قلت) بل يتناول الجميع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم ذلك وأدخل المظاهرة الماضية فى عموم الآية من أوس بن الصامت ولو لم يكن للماضى والمستقبل لما فعل ذلك عليه السلام ولقول العلماء انه كان طلاقا فاقر تحريما تحله الكفارة وعلى ما يقوله السائل يكون بابا آخر تجدد فى الشريعة غير ما تقدم فى الجاهلية والعرب قد تستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم يعطى ويمنع ويصل ويقطع تريد هذا شأنه أبدا فى الماضى والحال والاستقبال ومنه قول خديجة رضى الله عنها لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لن يخزيك أبدا انك لتصل الرحم وتحمل

قال شهاب الدين (وثانيها انه مندرج فى حد الانشاء الى آخره) قلت وهذا الوجه أيضا ظاهر قال (وثالثها انه لفظ يستتبع الى آخره) قلت وهذا أيضا ظاهر قال (والجواب عن الاول الى قوله عند كذب خاص) قلت ذلك محتمل لكن الظاهر خلافه قال (ويقوى هذا الاحتمال القرآن الكريم الى آخر الجواب) قلت جميع

(١) مقتضى الظاهر الفاء

كونه كذبا والكذب بالضرورة لايكون فى الانشاء واذا كان على خلاف نص القرآن لايسمع نعم لقائل ان يقول ان المتبادر الى الفهم عرفا انه انشاء فان ثبت هذا الفرق عن السلف أعنى الصحابة رضى الله تعالى عنهم وانتهى الامر فيه الى القطع تعين تأويل القرآن والا بقيت المسئلة محتملة * وأما ثانيا فلأن قول الفقهاء للظهار صريح وكناية ليس بمساو لقولهم ان للطلاق صريحا وكناية فى الرجوع الى تفاوت الدلالة على التحريم فى البابين حتى يكون فيه دلالة على ان الظهار انشاء بل الاول اشارة الى تفاوت مراتب الكذب فالصريح منه أقبح وأشنع فيكون أولى بترتب الاحكام عليه والثانى يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالبابان مختلفان وليس كل ماله صريح وكناية بانشاء ألا ترى ان القذف فيه الصريح كقوله أنت زنيت بفلانة وهو ليس بانشاء بل خبر صرف اجماعا اما كاذب أو صادق وفيه الكناية كالتعريض مثل قوله ما أنا بزان ولا أمى بزانية فكذلك ههنا لفظ الظهار منه ماهو صريح وهو ماجمع بين ذكر ظهر ومؤبد تحريمها كقوله انت كظهر أمى مما هو صريح فى الاخبار عن التشبيه الذى نفاه الله تعالى وجعله كذبا وزورا ومنه ماهو كناية يشير الى هذا التشبيه وهو مالم يجمع بين الظهر ومؤبدة التحريم كقوله أنت كأمى أو كظهر الاجنبية (١) ودعوى ان قولهم ينصرف صريح الظهار وكنايته للطلاق ولا ينصرف صريح الطلاق وكنايته للظهار يدل على ان للظهار أصلا ينصرف عنه للطلاق وماذلك الاصل الا نقل العرف الظهار من الاخبار الى الانشاء (٢) غير مسموعة على ان انصراف صريح كل منهما للآخر وكناية كل منهما للآخر وعدم انصرافهما ليس بمتفق عليهما فقد قال خليل فى صريح الظهار ولا ينصرف للطلاق وهل يؤخذ بالطلاق ان نواه مع قيام البينة كانت حرام كظهر أمى أو كأمى تأويلان اه البنانى والاحسن ما أصلح به ابن عاشر عبارته بقوله ولا ينصرف للطلاق وتؤولت بالانصراف لكن يؤخذ بهما فى القضاء اه لافادته ان عدم الانصراف مطلقا أرجح

(١) مبتدا (٢) خبر

الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق أى هذا شأنك وسجيتك فى جميع عمرك وعلى هذا تنتظم الآية على الجميع (وعن الثانى) أن ترتب التحريم على الظهار ممنوع بل الذى فى الآية تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع تطهر قبل أن تصلى لا يقال الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل سلمنا ان الظهار يترتب عليه تحريم لكن التحريم عقيب الشئ قد يكون لان ذلك الشئ اقتضاه بدلالته عليه كالطلاق مع تحريم الوطء وهذا هو الانشاء وقد يكون ترتب التحريم عقب القول أو الفعل لا بدلالة اللفظ عليه بل عقوبة كما ترتب تحريم الارث على القاتل عمدا وليس القتل انشاء لتحريم الارث وترتب التعزير على الخبر الكذب واسقاط العدالة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام فهذا الترتيب كله بالوضع الشرعى لا بدلالة اللفظ والانشاء انما هو أن يكون ذلك اللفظ وضع لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود فسببية القول أعم من كونه سببا بالانشاء فكل انشاء سبب وليس كل سبب من القول انشاء بدليل ما يترتب على الاخبارات الكاذبة من الاحكام الشرعية وقد نصب الشارع تلك الاخبارات اسبابا لتلك الاحكام واذا كانت السببية أعم لا يستدل بمطلق السببية على الانشاء فان الاعم لا يستلزم الاخص فظهر الفرق بين ترتب التحريم على الطلاق وبين ترتبه على الظهار فتأمل ذلك فان الجهات مختلفة جدا ونحن نقول التحريم والكفارة الكل عقوبة على الكذب فى الظهار (وعن الثالث) انه قياس فى الاسباب فلا يصح سلمنا صحته لكنه قياس على خلاف النص الصريح من القرآن المخبر عن كونه كذبا والكذب بالضرورة لا يكون فى الانشاء واذا كان على خلاف نص القرآن لا يسمع * وأما قول الفقهاء له صريح وكناية كما قالوه فى الطلاق فذلك اشارة الى تفاوت مراتب الكذب فالصريح منه أقبح وأشنع فيكون أولى بترتب الاحكام عليه وهذا بخلاف تفرقتهم بين الصريح والكناية فى الطلاق فان ذلك يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالبابان مختلفان فتأمل ذلك (فان قلت) فقد قالوا ان صريح الظهار وكنايته ينصرف (١) للطلاق بخلاف صريح الطلاق وكنايته

ماقاله ظاهر متجه وجوابه عن الوارد حسن قال وعن الثانى ان ترتب التحريم على الظهار ممنوع الى آخر ماقاله فيه قلت جميع ماقاله محتمل ظاهر قال وعن الثالث انه قياس فى الاسباب الى قوله تأمل ذلك قلت ماقاله أيضا ظاهر متجه ومآل الامر فيه الى الاحتجاج بظاهر القرآن وليس له حجة سواء قال (فان قلت فقد قالوا ان صريح الظهار وكنايته ينصرف للطلاق بخلاف صريح الطلاق وكنايته) الى آخر كلامه على المسألة قلت جميع ماقاله فى ذلك ظاهر مستقيم غير انه لقائل أن يقول ان المتبادر الى الفهم عرفا انه انشاء فان ثبت هذا العرف عن السلف أعنى الصحابة رضى الله تعالى عنهم وانتهى الامر فيه الى القطع تعين تأويل القرآن والا بقيت المسألة محتملة والله أعلم

(١) هكذا فى النسخ والظاهر ينصرفان

وقد نقل في التوضيح عن المازري انه المشهور وكذا قال أبو ابراهيم الاعرج المشهور في المذهب ان صريح الظهار لا ينصرف الى الطلاق وان كل كلام له حكم في نفسه لا يصح ان يضمر به غيره كالطلاق فانه لو أضمر به غيره لم يصح ولم يكن يخرج عن الطلاق اهـ ونقله هكذا أبو الحسن عن ابن محرز وزاد عنه وكذلك لو حلف بالله وقال أردت بذلك طلاقا أو ظهارا لم يكن ذلك له ولا يلزمه الاما حلف به وهو اليمين بالله تعالى اهـ بلفظه اهـ وقوله وان كل كلام الخ اشارة الى القاعدة المشهورة وهو ان كل ماهو صريح في باب لا ينصرف الى غيره بالنية لان النية أثرها انما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي انما تدخل في المحتملات واذا نقلت صريحا عن بابه فهو نسخ وابطال بالكلية والنسخ لا يكون بالنية ولا يتجه قول ابن يونس وقد قصد الناس في أول الاسلام الطلاق فصرفه الله تعالى الى الظهار بانزال الآية اهـ لان ذلك ابتداء شرع ولم يكن تصرفا في مشروع اذ المتقدم ليس شرعا انما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي يصرف عن بابه بعد مشروعيته ولما قصد أولئك الطلاق لم يتعرضوا لمشروع لان الشرع جاء بعد ذلك بنزول الآية فليس هذا من هذا الباب قال الامير في شرح مجموعه وعلى تأويل عدم الانصراف يخصص به قولهم في الطلاق وان نواه بأي كلام لزم اهـ وقال في ضوء شموعه والتأويل بالانصراف نظر الى ان قاعدة ما كان صريحا في باب الخ ليست كلية ولا متفقا عليها فقد قال عبد الباقي الا ما نصوا عليه أي من الصراحة اعمال صريح العتق بالطلاق ومعلوم ان أكثر قواعد الفقه أغلبية اهـ من موضعين بتصرف ما وتوضيح وقال عبد الباقي في صريح الطلاق وكنايته عند قول خليل في باب الظهار ولزم أي الظهار بأي كلام نواه به مانصه قال أحمد المصنف شامل لما اذا أراده بصريح الطلاق أو كنايته الظاهرة وقال بعض من تكلم على المدونة انه لا يلزمه بالكناية الظاهرة اهـ واذا لم يلزم بها فاجرى الصريح كما انه لا يلزم الطلاق

لا ينصرف للظهار فدل على ان ثم أصلا ينصرف عنه الى الطلاق وماذلك الاصل الا النقل العرفي الذي نقل الظهار من الاخبار الى الانشاء وهذا هو ظاهر قولهم يفهم عنهم ذلك في الظهار كما يفهم في الطلاق (قلت) النقل في هذا الموضع مختلف قال ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق فهو ظهار دون الطلاق وقد قصد الناس في أول الاسلام الطلاق فصرفه الله تعالى الى الظهار بانزال الآية قال محمد انما هو فيمن سمى الظهر عند مالك والا فيلزمه مانوى وان لم ينو فظهار ولا ينوى عند عبد الملك من شبه بالاجنبية وان نوى الظهار قال ابن القاسم تحريم ذوات المحارم متأبد فلا يكون التشبيه به أضعف من الاجنبية وقال أبو الطاهر ان عرى لفظ الظهار عن النية جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية أما ان شبه بمحرمة لا على التأبيد وذكر الظهر فهل يكون طلاقا قصرا للظهار على مورده أو ظهارا قياسا على ذوات الارحام قولان وان لم يذكر الظهر فاربعة أقوال ظهار وان أراد الطلاق وعكسه وظهار الا أن يريد الطلاق فيكون طلاقا وعكسه وفي الجواهر ان نوى بالصريح الطلاق فعن ابن القاسم يكون طلاقا ثلاثا ولا ينوى في أقل من ذلك وقال سحنون ينوى وأما الكناية الظاهرة فظهار الا أن يريد التحريم فتحرم ولا يقبل قوله لم أرد ظهارا ولا طلاقا لاجل الظهور والكناية الخفية ظهار ان أراده والا فلا قال ابن يونس قال مالك ان نوى بقوله أنت كأمي أومثل أمي أو أنت امي الطلاق واحدة فهي البتة وان لم تكن له نية فظهار وقال الابهري كنايات الظهار تنصرف للطلاق لانه أقوى منه وكنايات الطلاق لا تنصرف للظهار لضعفه لانه تحريم ينحل بالكفارة وقال محمد لا ينصرف الظهار في الامة الا أن يكون ينصرف في الزوجة الى الطلاق وقال في الجلاب لا ينصرف صريح الطلاق وكناياته بالنية الى الظهار ولا ينصرف صريح الظهار بالنية الى الطلاق وتنصرف كنايات الظهار بالنية الى الطلاق فهذه نصوص القوم كما ترى أما قول ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق يكون ظهارا فهو بناء على قاعدة وهي ان كل ماهو صريح في باب لا ينصرف الى غيره بالنية لان النية أثرها انما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي انما تدخل في المحتملات واذا نقلت صريحا عن بابه فهو نسخ وابطال بالكلية والنسخ لا يكون بالنية وأما قوله قد قصد الناس بالظهار الطلاق في أول الاسلام فجعله الله ظهارا فغير متجه لان ذلك ابتداء شرع ولم يكن تصرفا في مشروع والمتقدم ليس شرعا انما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي يصرف عن بابه بعد مشروعيته ولما قصد أولئك الطلاق لم يتعرضوا المشروع لان الشرع جاء بعد ذلك بنزول الآية فليس هذا من هذا الباب وقول أبي الطاهر ان عرى لفظ الظهار من النية جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية يريد بالنية هنا الكلام النفساني أي يتكلم بكلامه النفساني في نفسه كما يتكلم بلسانه وأما قوله ان لم يذكر الظهر من الاجنبية فاقوال أربعة (أحدها) انه ظهار وان أراد الطلاق وعكسه فهما بناء على قربه من الصراحة فلا ينصرف للطلاق أو طلاق لانه شأن الاجنبية فانها لا تحرم الا بالطلاق وهذه الملاحظة هي التي توجب القولين الآخرين غير انه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم ذكر الظهر فقدمت

الصراحة فعملت النية وأما قول ابن القاسم ينوى في الصريح ويكون طلاقا ثلاثا فبناء منه على ان الظهار تحريم ومن الفاظ الطلاق الثلاث عنده انت حرام وهو عنده يلزم به الثلاث ولا ينوى فيه وهو ضعيف على ما يأتي تقريره وهذا أشد منه ضعفا لان المدرك هنالك انما هو الوضع العرفي وان العادة اقتضت انهم انما يستعملون الحرام في الثلاث وأما ههنا فليس ثم عادة في استعمال الظهار في الطلاق الثلاث واذا انتفى الوضع العادى انتفت الصراحة المانعة من اعمال النية فالتسوية بين البابين باطلة والصواب قول سحنون وتقبل نيته فيما أراده من الطلاق وهاتان الروايتان خلاف المذهب الذى عليه الفتيا ومشهور قول ابن القاسم والمنقول عن مالك انه لا ينصرف للطلاق بالنية شئ على القاعدة المتقدمة وأما قول مالك ان نوى بقوله انت كأمي الطلاق واحدة فهي البتة يريد الثلاث فبناء على لفظ التحريم وانه موضوع للثلاث وقد تقدم ضعفه وأما قول الابهرى وابن الجلاب ان كناية الاضعف تنصرف للاقوى من غير عكس فضعيف لان النية ليس من شرطها ان تنقل للاقوى بل من شأنها النقل للاضعف والاقوى ألا ترى انها تخصص العموم وثبوته أقوى لعموم الحنث فلا يصير يحنث الا بالبعض وهذه توسعة وتخفيف وكذلك نقيد المطلق فاذا قال والله لا ألبس ثوبا ونوى كتانا لا يبر به وقد كان قبل النية يبر بغيره وهو تضييق ومقتضى الفقه اعتبار النية في الاقوى والاضعف لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولم يفرق بين الاقوى وغيره فهو لو نوى بالصريح من الطلاق طلق الولد أو من الوثاق أفادته نيته في الفتوى مطلقا وفي القضاء ان صدقته القرينة مع أن طلق الولد أسقط عنه الحكم بالكلية والاسقاط بالكلية أخف من النقل عن الطلاق الى الظهار فقد نقلت النية الى الاخف وعدم الحكم بالكلية اذا تقررت الاقوال والقريب منها للفقه والبعيد منه فاقول ليس في قولهم ان الظهار له صريح وكناية انه انشاء ألا ترى ان القذف فيه الصريح والكناية مع أن صريح القذف انما هو خبر صرف اجماعا فان قوله أنت زنيت بفلانة ليس انشاء للزنى بل اخبار عنه اما كاذب أو صادق ومع ذلك فهو صريح فكذلك ههنا لفظ الظهار خبر وهو صريح في الاخبار عن التشبيه الذى نفاه الله تعالى وجعله كذبا وزورا ومن اللفظ ما يشير الى هذا التشبيه من غير تصريح فهو الكناية كالتعريض في القذف مثل قوله ما أنا بزان ولا امى بزانية فهذا آخر البحث في هذه المسألة ولم أر أحدا في المذهب تعرض لها على هذا الوجه بل ظاهر كلامهم ان الظهار انشاء كالطلاق والله أعلم بمرادهم غير ان الذى تقتضيه القواعد أوضحته لك غاية الايضاح ﴿ المسألة الثانية ﴾ اذا قال لامرأته أنت طالق ولا نية له المتبادر الى الافهام في بادى الرأى انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق

قال شهاب الدين (المسألة الثانية اذا قال لامرأته أنت طالق ولا نية له المتبادر الى الفهم في بادى الرأى انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق

بصريح الظهار على ما تقدم اهـ أي في قوله وهل يؤخذ بالطلاق معه الخ اهـ البناني ومراد أحد ببعض من تكلم على المدونة هو الوانوغي في حاشيته عليها جعل الكناية كالصريح نقله عنه في تكميل التقييد وسلمه وما ذكره من عدم لزومه بصريح الطلاق هو الذى تقدم عند قوله ولا ينصرف للطلاق الخ عن أبي ابراهيم وذكر ابن رشد في المقدمات ان مذهب ابن القاسم ان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق وقال أردت بذلك الظهار ألزم الظهار بما أقر به من نيته والطلاق بما ظاهر

من لفظه اهـ نقله الحطاب عند قوله ولا ينصرف للطلاق اهـ قلت فالقول بعدم انصراف صريح الطلاق له نظر للقاعدة وعليه فيخصص به قولهم في الظهار وان نواه بأي كلام لزم والقول بالانصراف نظر الى كونها أغلبية لا كلية فاستثناه منها ويلزمه القول بانصراف كناية الطلاق الظاهرة له بالاولى وقول الوانوغي بعدم انصرافها له نظر الى انها بالظهور قربت من الصراحة فتنبه وقال أبو الظاهر في كفاية الظهار ان عرى لفظ الظهار عن النية جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية اما ان شبه بمحرمة لا على التأبيد وذكر الظهر فهل يكون الطلاق قصرا للظهار على مورده أو ظهارا قياسا على ذوات الارحام قولان وان لم يذكر الظهر فاربعة أقوال ظهار وان أراد الطلاق وعكسه وظهار الا ان أريد الطلاق فيكون طلاقا وعكسه اهـ ومراده بالنية في قوله ان عرى الخ الكلام النفساني أي يتكلم بكلامه النفساني في نفسه كما يتكلم بلسانه والقول بانه اذا لم يذكر الظهر من الاجنبية وان أراد الطلاق بناء على قربه من الصراحة فلا ينصرف للطلاق وعكسه لان الطلاق شأن الاجنبية فانها لا تحرم الا بالطلاق وهذه الملاحظة هي التي توجب القولين الآخرين غير انه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم ذكر الظهر فعدمت الصراحة فعملت النية والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾ صريح الطلاق لفظه وما اشتق منه كطلقت وطالق أو مطلقة بفتح الطاء واللام المشددة لما كان فيه الحروف الثلاثة

الطاء واللام والقاف وان اقتضاه كلام الفقهاء لشموله الانطلاق وما اشتق منه كمنطلقة ومطلوقة وهى مشكل كما فى التوضيح عن القرافى لان الانطلاق وان وافق لفظ الطلاق فى تلك المادة الا انه لغة بمعنى السير لا بمعنى ازالة عصمة النكاح بخلاف الطلاق فلزوم الطلاق منتف عن الانطلاق لمغايرة حقيقة الطلاق لحقيقة الانطلاق فاذا قال القائل أنت طالق فهو اما اخبار عن زوال العصمة أو انشاء له واذا قال أنت منطلقة فهو اخبار عن المسير

و يسوغ استعماله انشاء للامر به ان قلنا ان استعمال الالفاظ الخبرية فى الانشاء قياس والا فيتوقف ذلك على السماع والمتبادر الى الفهم فى بادىء الرأى ان هذا الصريح يفيد الطلاق بالوضع بخلاف الكناية وهو وان أمكن توجيهه بأن الطلاق وازالة العصمة ليس أمرا مختصا بالشريعة بل العرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معروف عند العرب قبل البعثة فتكون ازالة العصمة بالوضع اللغوى السابق على الشريعة لا بأمر يتجدد بعد الشريعة الا ان الحق انه يفيد ذلك بالوضع العرفى لوجوه (الوجه الاول) رجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك (الوجه الثانى) ان هذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طالقا وهو اذا أخبر عن كونها طالقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق ألا ترى انه لو تقدم طلاقها فسئل عنها هل هى مطلقة أو باقية فى العصمة فقال هى طالق جوابا لهذا السؤال لم يلزمه بهطلقة ثانية وان كانت رجعية فى العدة وانما يلزم الطلاق بقوله انت طالق بالانشاء الذى هو وضع عرفى لا لغوى (الوجه الثالث) أنا وان سلمنا ان الطلاق وازالة العصمة كانا معلومين قبل البعثة النبوية عند العرب الا انا نقول الانشاآت عند العرب أيضا تتقدم على الشريعة وتكون عرفية اما أولا فلأن العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبيا أم لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما تحدث لنا واما ثانيا فلان العرب كانت تستعمل قبل البعثة الراوية والبحر والغائط والخلا ومع ذلك قد نص أئمة اللغة على انها

يفيد الطلاق بالوضع اللغوى بخلاف الكنايات وليس كذلك بل انما يفيد ذلك بالوضع العرفى وهذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طالقا وهو لو أخبر عن كونها طالقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق الا ترى أنه لو تقدم طلاقها فسئل عنها هل هى مطلقة أو باقية فى العصمة فقال هى طالق جوابا لهذا السؤال لم يلزمه بهذا طلقة ثانية وان كانت رجعية فى العدة وانما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذى هو وضع عرفى لا لغوى الا ترى أن لفظ الطلاق الطاء واللام والقاف موضوعة فى اللغة لازالة مطلق القيد يقال لفظ مطلق و وجه طلق وحلال طلق واطلق فلان من الحبس وانطلقت بطنه وازالة (٣) قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان ينبغى اذا أتى اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق أن يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق و بين قوله أنت منطلقة وألزموا بالاول الطلاق من غير نية ولم يلزموا بالثانى الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع الاول وما ذاك الا أن لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل منطلقة له فلو اتفق زمان ينعكس الحال فيه و يصير منطلقة موضوعا للانشاء وطالق مهجورا لا يستعمل الا على الندرة لم يلزمه الطلاق بطالق الا بالنية والزمناه بمنطلقة بغير نية

يفيد الطلاق بالوضع اللغوى بخلاف الكناية وليس كذلك بل انما يفيد ذلك بالوضع العرفى وهذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طالقا وهو اذا اخبر عن كونها طالقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق الا ترى انه لو تقدم طلاقها فسئل عنها هل هى مطلقة أو باقية فى العصمة فقال هى طالق جوابا لهذا السؤال لم يلزمه به طلقة ثانية وان كانت رجعية فى العدة وانما يلزم الطلاق بقوله انت طالق بالانشاء الذى هو وضع عرفى لا لغوى الا ترى ان لفظ الطاء واللام والقاف موضوعة فى اللغة لازالة مطلق القيد يقال لفظ مطلق و وجه طلق وحلال طلق واطلق فلان من الحبس وانطلق بطنه وازالة قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان ينبغى اذا أتى اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق ان يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق و بين قوله أنت منطلقة فالزموا بالاول الطلاق من غير نية ولم يلزموا بالثانى الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع) قلت لا نسلم له ان قول القائل لامرأته انت طالق عبارة عن ازالة مطلق القيد بل الظاهر من اللغة انه لفظ موضوع فيها لازالة قيد عصمة النكاح أو للاخبار عن ذلك وما استدل به من أن لفظ الطاء واللام والقاف موضوعة فى اللغة لازالة مطلق القيد لا يسلم أيضا وهو دعوى وذلك هو المسمى عند النحاة بالاشتقاق الكبير وليس بالقوى عند المحققين وما قاله من ان لفظ أنت طالق دلالته على انشاء ازالة قيد العصمة عرفية لا لغوية يتجه لرجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك قال (وما ذاك الا ان لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل منطلقة له فلو اتفق زمان ينعكس الحال فيه وتصير منطلقة موضوعة للانشاء وطالق لا يستعمل الا على الندرة لم يلزمه الطلاق بطالق الا بالنية والزمناه بمنطلقة بغير نية

(٣) الصواب اسقاط لفظ ازالة

عكس

مجازات لغوية وحقائق عرفية فلا تنافي بين قولنا الطلاق انشاء عرفي و بين كونه في الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد ان يعلم ان لفظ الطلاق انما أزال العصمة بغير الوضع اللغوي بل بالوضع العرفي وانما هو مجاز عن اللغة لا حقيقة ومن قبيل لفظ الطلاق في كونه مجازا عن اللغة لا حقيقة بناء على رجحان المجاز على الاشتراك عقود المعاوضات والقسم كانت العرب في الجاهلية يتداولونها انشا آت وألفاظا عرفية منقولة فالعرف يتبدل من اللغة كما يتبدل من عرف آخر قبله والزام

العقود من الطلاق وغيره ينبني في الفتوى على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ولا على عرف غيره و في القضاء لمنازعة غيره له انما ينبني على عرفه لا على نيته لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف ناقلا عن اللغة أم عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة و بالجملة فالاعتبار بالاستعمال الجاري في زمن وقوع العقد فان كان لغة جرى الحكم بحسبه وان كان عرفا ناسخا لها أو لعرف ناسخ لها فكذلك والله أعلم ﴿المسئلة الثالثة﴾ الاصل والقاعدة المعتمدة في العقود كلها انما هي النية والقصد مع اللفظ المشعر بذلك أو ما يقوم مقامه من اشارة وشبهها ثم اللفظ اما ان لا يشعر بالمقصود لغة ولا عرفا فلا بد من التنوية في الفتوى والقضاء معا واما ان يشعر بالمقصود لغة أو عرفا والعرف لغوي وشرعي و وقتي حادث فيحمل في القضاء دون تنوية على ما يشعر به من عرفي وقتي فشرعي فعرفي لغوي فلغوي أصلي وفي الفتوى على التنوية فالعرف الوقتي فالشرعي فالعرفي اللغوي فاللغوي الاصلي فان اجتمع في اللفظ الاصلي والعرفي والشرعي والوقتي فالمعتبر الوقتي في القضاء والفتوى فاذا تقرر ذلك فالالفاظ التي ذكر الفقهاء ان المراد بها مطلق الطلاق أو مقيدة لا تخلو من ان تكون ارادة ذلك بها باللغة أو بعرف اللغة أو بعرف الشرع أو بعرف حادث بعد فان كانت لغوية وضعا أو عرفا أو شرعية فالذي يقتضيه النظر انها محمولة على مقتضاها في كل زمان و بكل مكان ومستند ذلك ان كل لفظ

عكس ما نحن عليه اليوم فعلمنا أن لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع اللغوي بل بالعرف الانشائي (فان قلت) ليس الطلاق وازالة العصمة أمرا اختص به بالشريعة بل العرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معروف عند العرب قبل البعثة فتكون ازالة العصمة بالوضع اللغوي السابق على الشريعة لا بأمر يتجدد بعد الشريعة (قلت) مسلم أن الطلاق وازالة العصمة كانا معلومين قبل البعثة النبوية عند العرب والانشا آت عند العرب أيضا تتقدم على الشريعة وتكون عرفية الا ترى أن الراوية والبحر والغائط والخلا ألفاظ كانت العرب تستعملها قبل البعثة ومع ذلك فقد نص أئمة اللغة على أنها مجازات لغوية وحقائق عرفية فان العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبينا أم لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما تحدث لنا ومن هذا عقود المعاوضات كانوا يتداولونها انشا آت وألفاظ عرفية منقولة ومن ذلك القسم انشاء عرفي وهو متقدم في الجاهلية فلا تنافي بين قولنا الطلاق انشاء عرفي و بين كونه في الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد أن يعلم أن لفظ الطلاق انما ازال العصمة بغير الوضع اللغوي بل بالوضع العرفي وانما هو مجاز عن اللغة لا حقيقة وفائدة الفرق انه انما يفيد زوال العصمة بالعرف والعوائد وانها مدرك افادته كذلك لتنقلها معها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب هو الوضع اللغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى تطرأ عادة ناسخة لاقتضاء ذلك فيكون اللزوم هو الاصل حتى يطرأ الناسخ المبطل واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم اللزوم

عكس ما نحن عليه اليوم فعلمنا أن لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع اللغوي بل بالعرف الانشائي) قلت كلامه هذا مبني على دعوى اتحاد معنى كل لفظ تصرف من الطاء واللام والقاف وهي غير مسلمة كما سبق قال فان قلت الى قوله في آخر الجواب وانه مجاز عن اللغة لا حقيقة قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح وما قاله في أثناء الفصل من ان الفاظ عقود المعاوضات عرفية منقولة مبني على رجحان المجاز على الاشتراك كما سبق قال (وفائدة الفرق انه اذا كان يفيد ازالة قيد العصمة بالعرف والعوائد وانها مدرك افادته كذلك بتنقلها معها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب هو الوضع اللغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى يطرأ الناسخ المبطل) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فانه كما يتبدل العرف من العرف كذلك يتبدل العرف من اللغة والزام العقود من الطلاق وغيره مبني على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ولا على عرف غيره هذا فيما يرجع الى الفتوى واما ما يرجع الى الحكم فامر آخر لمنازعة غيره له فانما يحكم بعرفه لا بنيته لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف ناقلا عن اللغة ام عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة وعلى الجملة فالاعتبار بالاستعمال الجاري في زمن وقوع العقد فان كان لغة جرى الحكم بحسبه وان كان عرفا ناسخا لها أو لعرف ناسخ لها فكذلك هذا ان لم يرد ما رأيته فان لفظه فيه احتمال قال شهاب الدين (واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم اللزوم

وورد علينا من جهة الشارع فانحمله على عرفه أو على اللغة أو عرفنا وان كانت عرفية بعرف حادث فهذه هي التي ينتقل الحكم بها بانتقال العرف كبتة وحبلك على غاربك قال مالك ومن وافقه من العلماء يلزم القائل ذلك الثلاث ولا ينوي دخل أولا بناء على ان اللفظ نقله عرف ذلك الوقت الى العدد المعين وهو الثلاث حتى صار من أسماء الاعداد والمجاز لا يدخل في النصوص كأسماء العدد بل في الظواهر كأسماء الاجناس وصيغ العموم وهذه قاعدة لغوية وكل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه وهذه قاعدة شرعية محمدية بنيت على الاولى وقال الشافعي وأبو حنيفة في حبلك على غاربك ان نوى الثلاث لزمه الثلاث أو واحدة فواحدة بائنة وقال ابن حنبل يقع الطلاق بالبتة والبتلة وحبلك على غاربك بغير نية لشهرتها ويلزم بحبلك على غاربك الثلاث وقال ابن العربي من أصحابنا في كتاب القبس له الصحيح ان حبلك على غاربك والبائن والخلي والبرية والبتلة والبتة واحدة ولا تزيد على قولك أنت طالق وفي الترمذي عن ابن كنانة عن أبيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت يارسول الله اني طلقت امرأتي البتة. فقال ما أردت فقلت واحدة فقال هي ما أردت فردها الى (قلت) قال الاميري ضوء الشموع وقد تعارف الآن حبلك على غاربك في مطلق الاهمال حتى يخاطب الرجل ابنه مثلا انتهى أي فعليه يكون كالكناية الخفية يجري على قولهم وان قصده بأي كلام لزم كاسقني فلا يحل لاحد الآن ان يفتي فيه بالطلاق من غير نية الا اذا تجدد بذلك عرف

والحرام

وكحرام قال ابن عبد الحكم لا شيء على قائله اذا كان في بلد لا يريدون الطلاق وقال ابن القاسم ان أراد بقوله أنت حرام الكذب بالاخبار عن كونها حراما وهي حلال حرمت ولا ينوي وقال صاحب الاستذكار في الحرام أحد عشر قولا (١) * قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها وينوي في غيرها (٢) وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وان نوى تحريمها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون موليا

من قبل اللغة حتى يثبت اللزوم من جهة العرف كما في منطلقة ليس فيه الا مجرد اللغة فلا جرم لا يزال ينفى عنه اللزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر أثر هذا الفرق فيما يتنازع فيه من ألفاظ الطلاق صريحا أو كناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم اللزوم حتى يثبته النقل العرفي فلا يلزمه طلاق بخلاف ما لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو اللزوم حتى يثبت الناسخ وهذا فرق عظيم وأثر عظيم يحتاج اليه الفقيه فيما يعرض له من الالفاظ ﴿المسألة الثالثة﴾ وقع في المذهب لمالك رحمه الله ولاصحابه في كتاب التهذيب وغيره ان قول القائل حبلك على غاربك قال فيها مالك يلزمه الطلاق الثلاث ولا تقبل نيته ان أراد أقل منها وخلية وبرية وبائنة قال مني أو منك أو لم يقل أو أبنتك أو رددتك قال ابن عبد العزيز ثلاث في المدخول بها ولا ينوي في أقل منها وينوي في غير المدخول بها في طلقة فا كثر فان لم ينو فثلاث وقال ربيعة الخلية والبرية والبائن ثلاث في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها قال ابن القاسم وأما قوله أنا منك بائن أو أنت مني بائنة فلا ينوي قبل الدخول ولا بعده بل يلزمه الثلاث واذا قال في الخلية والبرية والبائن لم أرد طلاقا فان تقدم من كلامه ما يكون هذا جوابا له صدق والا فلا فهذا كله نقل التهذيب وقال الشافعي النية نافعة فيما ينويه من عدد وقال أبو حنيفة ان نوى الثلاث لزمه الثلاث أو واحدة فواحدة بائنة وكذلك قولاهما في حبلك على غاربك وقال ابن حنبل يقع الطلاق بالخلية والبرية والبائن وحبلك على غاربك والحق باهلك والبتة والبتلة بغير نية لشهرتها يلزم بالخلية والبرية

من قبل اللغة حتى يثبت اللزوم من جهة العرف كما في منطلقة ليس فيها الا مجرد اللغة فلا جرم لا يزال ينفى عنه اللزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر اثر هذا الفرق فيما يتنازع فيه من الفاظ الطلاق صريحا أو كناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم اللزوم حتى يثبته النقل العرفي فلا يلزم طلاق بخلاف ما لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو اللزوم حتى يثبت الناسخ وهذا فرق عظيم وأثر عظيم يحتاج اليه الفقيه فيما يعرض له من الالفاظ) قلت قوله ذلك وتمثيله بقوله كما في منطلقة ليس فيه الا مجرد اللغة كل ذلك مبني على دعواه ان كل لفظ تصرف من مادة الطاء واللام والقاف فهو دال على ازالة مطلق القيد وليس ذلك بمسلم ولا صحيح بل لفظة طالق وان كانت من تلك المادة هي دالة على ازالة عصمة النكاح لغة ولفظة منطلقة وان كانت من تلك المادة أيضا فهي دالة على المسير وهما معنيان متغايران فلم ينتف لزوم الطلاق عن لفظة منطلقة لانها ليس فيها الا مجرد اللغة بل انتفى لمغايرة حقيقة الطلاق لحقيقة الانطلاق فاذا قال القائل انت طالق فهو اما اخبار عن زوال العصمة أو انشاء له واذا قال أنت منطلقة فهو اخبار عن المسير ويسوغ استعماله انشاء للامر به ان قلنا بان استعمال الالفاظ الخبرية في الانشاء قياس والا فيتوقف ذلك على السماع * قال شهاب الدين ﴿المسألة الثالثة﴾ وقع لمالك رحمه الله في المذهب ولاصحابه في كتاب التهذيب وغيره ان قول القائل حبلك على غاربك الى منتهى قول الامام وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ (قلت) جميع ذلك نقل لا كلام فيه

(٣) وقال أبو حنيفة ان نوى الطلاق فواحدة وان نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بائنة وان لم ينو فكفارة يمين وهو مول وان نوى الكذب فليس بشيء (٤) وقال سفيان ان نوى واحدة فبائنة أو الثلاث فالثلاث أو يمينا فيمين ولا فرقة ولا يمين بكذبة لا شيء فيها * (٥) وقال الاوزاعي له مانوى والا فيمين تكفر * (٦) وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطؤها حتى يكفر (٧) وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه الصلاة والسلام قد حرم سريته مارية

والحرام والحق باهلك وحبلك على غاربك ولا سبيل لي عليك وأنت علي حرام واذهبي فتزوجي وغطي شعرك وانت حرة الثلاث قال أبو حنيفة في ذلك كله واحدة بائنة قال ابن العربي من أصحابنا في كتاب القبس له الصحيح ان حبلك على غاربك والبائن والخلية والبرية والبتلة والبتة واحدة ولا تزيد على قولك أنت طالق وفي الترمذي عن ابن كنانة عن أبيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله اني طلقت امرأتي البتة فقال ما أردت فقلت واحدة فقال هي ما أردت فردها اليه قال ابن يونس قال ابن القاسم ان قال وهبت لك صداقك يلزمه البتة ولا ينوى وقال مالك في الكتاب اذا قال بائن مني أو برىء أو خلية لا يصدق في عدم ارادته الطلاق الا بقرينة تصدقه واذا قال كل حلال على حرام تحرم عليه أزواجه نواهن أم لا الا ان يخرجهن بنيته أو بلفظه ولا يحرم عليه غيرهن قال ابن يونس قال أصبغ الحلال على حرام أو حرام على ما أحل الله أو كل ما انقلب اليه حرام كله تحريم وقال ابن عبد الحكم في حرام لا شيء عليه اذا كان في بلد لا يريدون به الطلاق وقال ابن القاسم ان أراد بقوله أنت حرام الكذب بالاخبار عن كونها حراما وهي حلال حرمت ولا ينوى قال صاحب الاستذكار في الحرام أحد عشر قولا قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها وينوى في غير المدخول بها وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوى واحدة فتكون رجعية وان نوى تحريمها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون موليا وقال أبو حنيفة ان نوى الطلاق فواحدة وان نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بائنة وان لم ينو فكفارة يمين وهو مول وان نوى الكذب فليس بشيء وقال سفيان ان نوى واحدة فبائنة أو الثلاث فالثلاث أو يمينا فيمينا (١) ولا فرقة ولا يمين بكذبة لا شيء فيها وقال الاوزاعي له مانوى والا فيمين تكفر وقال اسحق كفارة الظهار ولا يطأها حتى يكفر وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه السلام قد حرم سريته مارية وقال الشعبي تحريم المرأة كتحريم المال لا شيء فيه لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم وقيل واحدة بائنة وقال سعيد بن جبير عتق رقبة وقال ابن عباس يمين مغلظة وفي الجواهر المشهور لزوم الثلاث وينوى في غير المدخول بها وقال عبد الملك لا ينوى وقال ابن عبد الحكم ينوى واحدة في غير المدخول بها وعن مالك واحدة بائنة وان كانت مدخولا بها قال الامام أبو عبد الله المازري وأصل اختلاف الاصحاب في الألفاظ ان اللفظ ان تضمن البينونة والعدد نحو أنت طالق ثلاثا لزم الثلاث ولا ينوى اتفاقا في المدخول بها وغير المدخول بها أو يدل على البينونة فقط فينظر هل تمكن البينونة بالواحدة أو تتوقف على الثلاث اذ لم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالبا ويستعمل في غيره نادرا فيحمل على الغالب عند عدم النية وعلى النادر مع وجودها في الفتوى وان تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته في الفتوى والقضاء فان

(١) هكذا بالنصب في جميع النسخ والراجح الرفع

(٨) وقال الشعبي تحريم المرأة كتحريم المال لا شيء فيه أي الا الاستغفار لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم (٩) وقيل واحدة بائنة (١٠) وقال سعيد بن جبير عتق رقبة (١١) وقال ابن عباس يمين مغلظة اهـ (قلت) وقال الامير في شرح المجموع وضوء الشموع شيخنا سمعت من المشايخ ورأيت في النقول من الكتب ان العمل بالمغرب جرى في الحرام بطلقة بائنة وقد نقله البناني وأشار اليه في نظم العمل الفاسي كما في كنون بقوله وطلقة بائنة في التحريم * وحلف به لعرف الاقليم لكنه ربما خالف عرف مصر فانه شاع في ألسنتهم الحرام مجمع الثلاث (وهنا مهمة) وهو انه قد يقع على الشخص الحرام فيراجعها على مذهب الشافعي ثم يطلقها ثلاثا فيفتيه بعض المالكية بعدم لزوم الثلاث بناء على ان الحرام طلقة بائنة والبائن لا يرتدف عليه طلاق فيجدد له عليها عقدا وهذا خطأ فانه لما راجعها على مذهب الشافعي صار معها في نكاح مختلف فيه والطلاق يلحق في المختلف فيه بل ولو لم يراجعها وعاشرها معاشرة الازواج فالقواعد تقتضي لحوق الطلاق مراعاة لقول الشافعي انه رجعي مع قول بعض الأئمة كالحنفية ان الجماع يكون رجعة من غير نية الرجعة وهو قول عندنا أيضا كيف وهناك من يقول الحرام لا يخرجها عن عصمته غايته يستغفر الله تعالى ولا شيء عليه كما تقدم ونعوذ بالله تعالى من رقة الدين اهـ بزيادة وبالجملة فأصل اختلاف

الاصحاب فى ألفاظ الطلاق كما قال المازرى ان اللفظ ان تضمن البينونة والعدد نحو انت طالق ثلاثا لزم الثلاث ولا ينوى اتفاقا فى المدخول بها وغيرها أى لا يصدق فى انه قصد أقل من الثلاث فيهما لا فى القضاء ولا فى الفتوى نعم يصدق قوله انه أراد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فى الفتوى دون القضاء نظرا للقاعدتين اللغوية والشرعية السابقتين فقبلوا النية فى رفع الطلاق بجملته لتحويله لجنس آخر نظرا لجواز دخول المجاز فى أسماء الاجناس لانها من الظواهر ولم يقبلوها فى رفع بعض الطلاق نظرا لكون أسماء الاعداد نصوصا لا يدخل فيها المجاز وان كان الظاهر فى بادئ الرأى بطلان ذلك وان النية اذا قبلت فى رفع الكل فأولى ان تقبل فى رفع البعض وان لم يدل الا على البينونة نظر هل تمكن البينونة بالواحدة أو تتوقف على الثلاث اذا لم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالبا و يستعمل فى غيره نادرا فيحمل على الغالب عند عدم النية وعلى النادر مع وجودها فى الفتوى وان تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته مع الفتوى والقضاء فان عدمت النية فقيل يحمل على الاقل استصحابا للبراءة الاصلية وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور فى الحرام انها تدل على البينونة وانها لا تحصل فى المدخول بها الا بالثلاث وفى غيرها بالواحدة ولكونها غالبة فى الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث و ينوى فى الاقل والقول بعدم البينونة بناء على عدم ثبوتها ووضعها للثلاث فى العرف كقوله أنت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا بناء على حصول البينونة قبل الدخول و بعد الدخول بها وانها لا تفيد عددا ونقل عن ابن مسلمة واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى فى الالفاظ. اهـ وهو يشير الى أمور * أحدها ان نحو الحرام من الالفاظ التى لم تستعمل فى أصل اللغة ولا فى عرفها ولا فى عرف الشرع فى ازالة العصمة اما ان ينقله العرف الحادث الوقتى من موضوعه الى البينونة فقط أو مع العدد أو

عدمت النية فقيل يحمل على الاقل استصحابا للبراءة الأصلية وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور فى الحرام انها تدل على البينونة وانها لا تحصل فى المدخول بها الا بالثلاث وفى غيرها بالواحدة ولكونها غالبة فى الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث و ينوى فى الاقل والقول بعدم البينونة بناء على عدم ثبوتها ووضعها للثلاث فى العرف كقوله أنت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا بناء على حصول البينونة قبل الدخول و بعد الدخول وأنها لا تفيد عددا ونقل عن ابن مسلمة واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى فى الالفاظ * قلت معنى التحريم فى اللغة المنع فقوله أنت على حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعة فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة فى الباطن والتعزير فى الظاهر كسائر أنواع الكذب ليس فى مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه فى اللغة الاخبار عن الخلاء وانها فارغة وأما مم هى فارغة فلم يتعرض اللفظ له وكذلك بائن معناه لغة المفارقة فى الزمان أو المكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهى اخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهى اما كاذبة وهو الغالب واما صادقة ان كانت مفارقة له فى المكان ولا يلزم بذلك طلاق كما لو صرح وقال لها أنت فى مكان غير مكانى وحبلك على غاربك معناه الاخبار عن كونها حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان يرعى بقرة وقصد التوسعة عليها فى المرعى ترك حبلها من يده و وضعه على غاربها وهو كتفها فتنتقل فى المرعى كيف شاءت فاذا لم تكن هناك نية كان اخباره عن كون المرأة كذلك كذبا

(قال قلت معنى التحريم فى اللغة المنع فقوله أنت على حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعة فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة فى الباطن والتعزير فى الظاهر كسائر انواع الكذب ليس فى مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه فى اللغة الاخبار عن الخلاء وانها فارغة وأما مم هى فارغة فلم يتعرض اللفظ له وكذلك بائن معناه المفارقة فى الزمان أو المكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهى اخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهى اما كاذبة وهو الغالب واما صادقة ان كانت مفارقة له فى المكان ولا يلزم بذلك طلاق كما لو صرح وقال لها أنت فى مكان غير مكانى وحبلك على غاربك معناه الاخبار عن كونها حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان يرعى بقرة وقصد التوسعة عليها فى المرعى ترك حبلها من يده و وضعه على كتفها فتنتقل فى المرعى كيف شاءت فاذا لم تكن هناك نية كان اخباره عن كون المرأة كذلك كذبا) قلت الاصل والقاعد المعتمدة فى العقود كلها انما هو النية والقصد مع اللفظ المشعر بذلك أو ما يقوم مقام اللفظ من اشارة وشبهها ثم اللفظ اما أن يشعر بالقصد لغة أو عرفا وعلى كلا الوجهين هو محمول على ما يشعر به فى القضاء دون تنوية وفى الفتوى بها وأما ما لا يشعر بالمقصود لغة ولا عرفا فلابد من التنوية فى الفتوى والقضاء معا وبعد تقرير ذلك لا تخلو الالفاظ المذكورة بان المراد بها مطلق الطلاق أو مقيده من أن تكون ارادة ذلك بها باللغة أو بعرف اللغة أو بعرف الشرع وان

أصل الطلاق فتكون افادتها ذلك بالعرف لا بالوضع اللغوي * وثانيها ان مجرد الاستعمال من غير تكرر لا يكفي في النقل بل لا بد من تكرر الاستعمال بحيث يفهم المنقول اليه بغير قرينة و يكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ في مجازه ولا يكون منقولا ولا مجازا راجحا البتة كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو في السخي والضحى أو الشمس أو القمر أو الغزال في جميل الصورة وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكرارا كثيرا ومع ذلك التكرار الذي لا يحصى عدده لم يقل أحد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل لا تحمل عند الاطلاق الا على الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على انها أريد بها هذه المجازات ولا بد في كل مجاز منها من النية والقصد الى استعمال اللفظ فيه فهذا ضابط في النقل لا بد منه فاذا أحطت به علما ظهر لك الحق في هذه الالفاظ وهو انا لا نجد أحدا في زماننا يقول لامرأته عند ارادة تطليقها حبلك على غاربك ولا أنت برية ولا وهبتك لاهلك بل هذا لم نسمعه قط من المطلقين ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لم يكف ذلك في اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم تقريره فالمستعمل لهذه الالفاظ ان كان استعماله اياها وليس فيها عرف وقتي بل كانت لغوية وضعا أو عرفا أو شرعية لزم حملها على مقتضاها الشرعي فاللغوي العرفي فالاصلي في كل زمان و بكل مكان وان كان استعماله اياها وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه ان كان عرفا للمستعمل والا فالشرعي والا فاللغوي العرفي والا فاللغوي الاصلي فان أفتى الفقيه عند وجود العرف الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوي العرفي أو اللغوي الاصلي وألغى العرف الوقتي فهو مخطئ وان أفتى بالترتيب المذكور عند وجود العرف الوقتي فهو مصيب * وثالثها ان المفتي اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظة من هذه الالفاظ وكان عرف بلد المفتي في هذه الالفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله هل هو من أهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ

وان قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها و بين البقرة في انها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مرعاها كذلك فهذا لا يتحقق الا مع النية كسائر المجازات اذا فقدت فيها النية كان اللفظ منصرفا بالوضع للحقيقة فيصير كذبا وكذلك جميع ما ذكر من الفاظ الطلاق فحينئذ انما تصير هذه الالفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله بنقل العرف لها في رتب أحدها (١) أن ينقلها العرف عن الاخبار الى الانشاء وثانيها أن ينقلها لرتبة أخرى وهي زوال العصمة بالانشاء الذي هو انشاء خاص أخص من مطلق الانشاء لانه لا يلزم من نقلها للانشاء أن تفيد زوال العصمة لان أصل الانشاء أعم من زوال العصمة فقد يصدق بانشاء البيع أو العتق أو غير ذلك والقاعدة أن الدال على الاعم غير دال على الاخص فلا تدل بنقلها الى أصل الانشاء على زوال العصمة بل لا بد من نقلها الى خصوصه فتفيد زوال العصمة حينئذ وثالثها أن ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد وهي الثلاث فان زوال العصمة أعم من زوالها بالعدد الثلاث فهذه رتب ثلاث لا بد من نقل العرف اللفظ اليها حتى يفيد الطلاق الثلاث فهذه الرتب التي أشار اليها الامام أبو عبد الله المازري رحمه الله بقوله اما أن يكون اللفظ يفيد البينونة أو البينونة مع العدد أو أصل الطلاق

أو بعرف حادث بعد فاما ان كانت لغوية وضعا أو عرفا أو شرعية فالذي يقتضيه النظر انها محمولة على مقتضاها في كل زمان و بكل مكان ومستند ذلك ان كل لفظ و رد علينا من جهة الشارع فانا نحمله على عرفه أو على اللغة أو عرفها وأما ان كانت عرفية بعرف حادث فهذه هي التي ينتقل الحكم بها بانتقال العرف والله أعلم قال (وان قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها و بين البقرة في انها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مرعاها كذلك فهذا لا يتحقق الا مع النية كسائر المجازات الى قوله وكذلك جميع ما ذكر من الفاظ الطلاق) قلت قوله هذا صحيح مستقيم على تقدير ان تلك الالفاظ لم تصر عرفا قال فحينئذ انما تصير هذه الالفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله تعالى بنقل العرف لها في رتب أحدها (١) أن ينقلها العرف عن الاخبار الى الانشاء وثانيها ان ينقلها لرتبة أخرى وهي انشاء زوال العصمة الذي هو انشاء خاص أخص من مطلق الانشاء لانها لا يلزم من نقلها للانشاء أن تفيد زوال العصمة لان أصل الانشاء أعم من زوال العصمة فقد يصدق بانشاء البيع أو العتق أو غير ذلك والقاعدة ان الدال على الاعم غير دال على الاخص فلا تدل بنقلها الى أصل الانشاء على زوال العصمة بل لا بد من نقلها الى خصوصه فتفيد زوال العصمة حينئذ قلت كلامه هذا يوهم ان هذه الالفاظ يتأتى أن تدل على مطلق الانشاء دون خصوصه وذلك غير متجه بل لا بد أن تدل على انشاء خاص فالنقل اذا ليس له رتب غايته أن يكون نقله لغير زوال العصمة أو لزوالها قال شهاب الدين (وثالثها أن ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد الى قوله أو أصل الطلاق) قلت وهذا كما تقدم

---

(١) هكذا في جميع النسخ والصواب احداها وكذا المعطوفان

بحكم ذلك البلد لو هو من بلد آخر فيسأله حينئذ عن المشتهر فى ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه ان يفتيه بحكم بلده كما لو وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم ان يلزم المشترى بسكة بلده بل بسكة بلد المشترى ان اختلف السكتان فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبالاحاطة بها يظهر لك ان اجراء الفقهاء المفتين للمسطورات فى كتب أئمتهم على أهل الامصار فى سائر الاعصار ان كانوا فعلوا ذلك مع وجود عرف وقتى ففعلهم خطأ على خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم فى الفتوى وليسوا أهلا لها ولا عالمين بمداركها وشروطها واختلاف أحوالها وان كانوا فعلوه مع عدم العرف الوقتى فليس بخطأ وسبب اختلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء هو اختلافهم فى تحقيق وقوع النقل العرفى فهل وجد فيتبع أم لم يوجد فيتبع موجب اللغة واذا وجد النقل فهل وجد فى أصل الطلاق فقط أو فيه مع البينونة أو مع العدد كما تقدم تقريره واذا لم يوجد نقل عرفى وبقى موجب اللغة فهل يلاحظ نصوص اقتضت الكفارة فى مثل هذه أولا أو القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فقد اتفقوا على هذه المدارك غير انه لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر وقع اختلافهم فى الحكم فلو وقع اتفاقهم على وجودها لوقع الاتفاق على الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافى بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم فى وجودها وترتب الحكم عليها وكذلك مدرك من بعدهم من العلماء كالامام مالك وسائر الائمة وهو اعتبار العرف الوقتى ان كان والا فالشرعى والا فاللغوى والا فالأصلى لا القياس ولا النص بالاستقراء والاجماع أما الاستقراء فله وجهان أحدهما انه لا يمكن ان يكون مدركهم فى حملهم هذه الالفاظ على ماذكروه من الانشاء لا على ما تقتضيه اللغة من الخبر هو القياس أو النص فانا نعلم مسائل الطلاق وشرائط القياس وليس فيهما ما يقتضى

غير انه قد بقيت فى القاعدة التى أشار اليها أغوار لم يفصح بها وهو يريدها وهى أمور أحدها ان هذه الالفاظ عرفية لا لغوية وانها تفيد بالنقل العرفى لا بالوضع اللغوى وثانيها ان مجرد الاستعمال من غير تكرر لا يكفى فى النقل بل لا بد من تكرر الاستعمال الى غاية يصير المنقول اليه يفهم بغير قرينة ويكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ فى مجازه ولا يكون منقولا ولا مجازا راجحا البتة كاستعمال لفظ الاسد فى الرجل الشجاع والبحر فى العالم أو السخى والضحى أو الشمس والقمر والغزال فى جميل الصورة وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكرارا كثيرا ومع ذلك التكرار الذى لا يحصى عدده لم يقل أحد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل لا تحمل عند الاطلاق الا على الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على انها أريد بها هذه المجازات ولا بد فى كل مجاز منها من النية والقصد الى استعمال اللفظ فيه فعلمنا حينئذ ان النقل لا بد ان يكون بتكرر الاستعمال فيه الى حد يصير المتبادر منه للذهن والفهم هو المجاز الراجح المنقول اليه دون الحقيقة اللغوية فهذا ضابط فى النقل لا بد منه فاذا احطت به علما ظهر لك الحق فى هذه الالفاظ وهو انا لا نجد احدا فى زماننا يقول لامرأته عند ارادة تطليقها حبلك على غاربك ولا أنت برية ولا وهبتك لاهلك هذا لم نسمعه قط من المطلقين ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لم يكف ذلك فى اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم تقريره واما لفظ الحرام فقد اشتهر فى زماننا فى أصل ازالة العصمة فيفهم من قول القائل انت على حرام أو الحرام يلزمنى انه طلق امرأته اما انه طلقها ثلاثا فانا لا نجد فى انفسنا انهم يريدون ذلك فى الاستعمال هذا قوله فيما يتعلق بمصر والقاهرة فان كان هناك بلد آخر تكرر الاستعمال عندهم فى الحرام أو غيره من الالفاظ الثلاث حتى صار هذا العدد هو المتبادر من اللفظ فحينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ واياك ان تقول انا لا نفهم منه الا الطلاق الثلاث لان مالكا رحمه الله قاله أو لانه مسطور فى كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام كما فى لفظ الدابة والبحر والرواية فالفقيه والعامى فى هذه الالفاظ سواء فى الفهم لا يسبق الى افهامهم الا المعانى المنقول اليها فهذا هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه فان النقل انما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك فى الكتب بل المسطر فى الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك

فى الرتبة الثانية قال (غير انه قد بقيت فى القاعدة التى اشار اليها أغوار لم يفصح بها وهو يريدها وهى أمور أحدها ان هذه الافادة عرفية الى قوله فهذا ضابط فى النقل لا بد منه) قلت ماقاله فى ذلك صحيح ظاهر قال (فاذا احطت به علما ظهر لك الحق فى هذه الالفاظ الى قوله فحينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ) قلت وما قاله فى هذا الفصل أيضا صحيح قال (واياك ان تقول انا لا نفهم منه الا الطلاق الثلاث لان مالكا قاله أو لانه مسطور فى كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام الى قوله بل المسطر فى الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك)

اذا

القياس على ماذكروه ولا فيها آية من كتاب الله تعالى تقتضي أكثر مما قاله القائلون بالكفارة التي دلت عليها آية التحريم ولم نجد أحدا من العلماء في كتب الفقه والخلاف روى في هذه الاحكام حديثا عن أحد من الصحابة أو التابعين وقد وقعت هذه المسألة بينهم رضي الله تعالى عنهم بلا شبهة * وثانيهما ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم يجعلون ماظفروا به وفقدوا غيره من المدرك المناسب للفرع معتمدا لذلك الفرع في حق الامام المجتهد الاول الذي أفتى بذلك الفرع وفي حقهم أيضا في الفتيا والتخريج ونحن قد استقرأنا هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسبا الا اعتبار العرف الوقتي الخ فوجب جعل ذلك مدرك الائمة افتاء وتخريجا وعدم العدول عن ذلك كما يشهد لذلك ان مما أجمع عليه الفقهاء القياسيون وأهل النظر والرأي والاعتبار انا في كلام الشرع اذا ظفرنا بالمناسبة جزمنا باضافة الحكم اليها مع تجويز ان لا يكون الحكم كذلك عقلا لأن الاستقراء أوجب لنا ان لا نعرج على غير ما وجدناه ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب فأولى ان نفعل ذلك في كلام غير صاحب الشريعة بل نحمل كلام العلماء على المناسب لتلك الفتاوى السالم عن المعارض نعم اذا وجدنا مناسبين تعارضا أو مدركين تقابلا فحينئذ يحسن التوقف وأما الاجماع فقد قدمنا لك كلام الامام أبي عبد الله المازري امام الفقه وأصوله وحافظ متقن لعلم الحديث وفنونه وله في جميع ذلك اليد البيضاء والرتبة العالية المفيد ان سبب الخلاف في هذه المسألة ماذكر فكفى به قدوة في مدرك هذه الفروع ومعتمدا في ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ المصنفين ولم نجد لهم مخالفا فكان ذلك اجماعا من أئمة المذهب فالتشكيك بعد ذلك انما هو طلب للجهل الوبيل وسبيل لغواية التضليل والله أعلم * المسألة الرابعة * يكون الانشاء بالكلام النفساني كما يكون بالكلام اللساني ولذلك ثلاث صور * الصورة الاولى الاسباب والشروط والموانع الشرعية ان شاء الله تعالى في افرادها وما ورد من الكتاب

اذا تقرر ذلك فيجب علينا امور احدها ان نعتقد ان مالكا أو غيره من العلماء انما أفتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام لان زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الالفاظ للمعاني التي أفتوا بها فيها صونا لهم عن الزلل وثانيها انا اذا وجدنا زماننا عريا عن ذلك وجب علينا ان لا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ لان انتقال العوائد يوجب انتقال الاحكام كما نقول في النقود وفي غيرها فانا نفتي في زمان معين بان المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الاطلاق لان تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان فاذا وجدنا بلدا آخر وزمانا آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا الى السكة الثانية وحرمت الفتيا بالاولى لاجل تغير العادة وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والاقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتنتقل الفتوى فيها وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض الصدقات عند الدخول أو قبله أو بعده في عادة نفتي أن القول قول الزوج في الاقباض لانه العادة وتارة بان القول قول المرأة في عدم القبض اذا تغيرت العادة أو كانوا من أهل بلد ذلك عادتهم وتحرم الفتيا لهم بغير عادتهم ومن أفتى بغير ذلك كان خارقا للاجماع فان الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها وكذلك التلوم للخصوم في تحصيل الديون للغرماء وغير ذلك مما هو مبني على العوائد مما لا يحصى عدده متى تغيرت فيه العادة تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاول واذا وضح لك ذلك اتضح لك ان ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الالفاظ بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع وان من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك انه على الصواب سالم من هذه الورطة العظيمة فتأمل ذلك

قلت قد تقدم ان المعتمد في قاعدة العقود كلها القصد الهامع اللفظ المشعر بها واشعار اللفظ لغوي أصلي أو لغوي عرفي أو شرعي أو عرفي وقتي ففي الفتوى المعتبر النية فان لم تكن فالوقتي فان لم تكن فالشرعي فان لم يكن فاللغوي العرفي فان لم يكن فاللغوي الاصلي فان اجتمع في اللفظ الاصلي والعرفي والشرعي والوقتي فالمعتبر الوقتي وفي الحكم لا تعتبر النية ويعتبر ما عداها على ذلك الترتيب والله أعلم قال شهاب الدين (اذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور أحدها أن نعتقد أن مالكا أو غيره من العلماء انما أفتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام الى قوله تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاولى) قلت ما قاله ظاهر صحيح والله أعلم قال شهاب الدين (واذا وضح لك ذلك اتضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء في هذه الالفاظ من الفتيا بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع الى قوله فتأمل ذلك) قلت المستعمل لهذه الالفاظ ان كان استعماله اياها وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه والا فعلى الشرعي والا فعلى العرفي والا فعلى اللغوي فان أفتى الفقيه الوقتي بهذا الترتيب عند وجود العرفي الوقتي فهو مصيب وان أفتى عند وجود العرفي الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوي العرفي أو اللغوي الاصلي وألغى العرف الوقتي فهو مخطئ

والسنة في ذلك انما هو أدلة على ماقام بذات الله تعالى من هذه الانشاآت لا نفسها والا يلزم اتحاد الدليل والمدلول فانشأ تعالى السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر وأنزل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس دالا على ماقام بذاته من هذا الانشاء وكذلك انشاء الشرطية في الزكاة وفي الحول وفي الصلاة في الطهارة والمانعية من الميراث في الكفر ومن الصلاة في الحدث وجعل ماورد في ذلك دالا على ماقام بذاته من هذه الانشاآت

* الصورة الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة كلها قائمة بذاته تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع انما هي أدلة على ماقام بذاته تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا قال لغلامه اسقني فقد أنشأ في نفسه ايجابا وطلبا للماء قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهي وغير ذلك الا ان انشاء الخلق لهذه الامور حادث وفي حق الله تعالى قديم بمعنى ان الله تعالى في الازل يوجب مثلا على من يمكن وجوده مجتمع الشرائط مزال الموانع فيتقدم منه تعالى الطلب على وجود المطلوب كما ان أحدنا يجد في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولدان رزقه وهو الآن لاولد له فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب وكون الانشاء لابد وان يكون طارئا على الخبر كما انما هو في الانشاء والخبر اللغويين أما الكلام النفسي فواحد يختلف باختلاف متعلقاته فان تعلق بأحد النقيضين الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر وان تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود فهو الايجاب أو في طرف العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية بينهما فهو الاباحة ولا ترتيب بين هذه الانواع بل بينها وبين أصل الكلام رتبة عقلية لازمانية لان العقل يقضي بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقديما عقليا لازمانيا فلا تلزم منافاة الازل للكلام النفساني ولا الحدوث وكون هذه الاحكام انشاآت لا اخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى يتضح بوجهين * أحدهما انها لا تقبل

ومن الاغوار التي لم ينبه عليها الامام أبو عبد الله المازري ان المفتي اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظة من هذه الالفاظ وعرف بلد المفتي في هذه الالفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله هل هو من أهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ بحكم ذلك البلد أو هو من بلد آخر فيسأله حينئذ عن المشتهر في ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه أن يفتيه بحكم بلده كما لو وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم أن يلزم المشتري بسكة بلده بل بسكة بلد المشتري ان اختلفت السكتان فهذه قاعدة لابد من ملاحظتها والاحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار وذلك خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلا لها ولا عالمين بمدارك الفتاوى وشروطها واختلاف احوالها فالحق حينئذ ان أكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي وانها كنايات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية وان لم تكن له نية لم يلزمه شئ حتى يحصل فيها نقل عرفي كما تقدم بيانه فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ اليه من بينونة أو عدد أو غير ذلك فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقه الصحيح (قاعدة) المجاز لا يدخل في النصوص بل في الظواهر فقط فمن أطلق العشرة وأراد السبعة فهو مخطئ لغة ومن اطلق صيغ العموم وأراد الخصوص فهو مصيب لغة لانها ظواهر وأسماء الاعداد عندهم نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة (قاعدة) كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه لان النية لا تصرف اللفظ الى معنى الا اذا كان يجوز الصرف اليه لغة هذه قاعدة شرعية والاولى قاعدة لغوية فبنيت الشرعية على اللغوية وهي القاعدة الشرعية المحمدية

قال شهاب الدين (ومن الاغوار التي لم ينبه عليها الامام أبو عبد الله الى قوله ان اختلفت السكتان) قلت ماقاله هنا صحيح ظاهر والله أعلم قال (فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها والاحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار الى قوله واختلاف أحوالها) قلت ان كانوا فعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي ففعلهم خطأ كما قال وان كانوا فعلوه مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ والله اعلم قال شهاب الدين (فالحق حينئذ ان أكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي وانها كنايات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية الى قوله فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقه الصحيح) قلت ليس الامر في تلك الالفاظ كما قال بل فيها عرف شرعي أو لغوي فيلزم بها الطلاق من غير تنوية والله أعلم قال شهاب الدين (قاعدة المجاز لا يدخل في النصوص الى قوله وأسماء الاعداد نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة) قلت ماقاله صحيح ظاهر قال (قاعدة كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية في صرفه عن موضوعه الى قوله وهي قاعدة شرعية محمدية) قلت ماقاله أيضا صحيح والله أعلم

التصديق والتكذيب * وثانيهما انها لو كانت اخبارات عن ارادة العقاب للزم اما وجوب عقاب كل عاص واما الخلف والثاني محال على الله تعالى والاول باطل لاجماعنا على حصول العفو في كثير من الصور التي لا تحصى وللنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقال عليه الصلاة والسلام الندم توبة والاسلام يجب ماقبله * والصورة الثالثة اختلفت أقوال الائمة في قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم

والصحيح قول مالك رحمه الله تعالى الواجب في الصيد مثله من النعم بطريق الاصالة ثم يقوم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب الفقه وأما قول الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يتصور الحكم فيما أجمع عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فان الحكم لابد فيه من الاجتهاد والاجتهاد في مواقع الاجماع لا يصح لأنه سعي في تخطئة المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع فجوابه ان الحكمين في زماننا ينشآن الالزام على قاتل الصيد ويكون مدركهما في ذلك هو الاجماع في الصورة المجمع عليها والنصوص والاقيسة في الصورة التي لم يجمع عليها فالحكم في زماننا عام في الجميع والنص باق على العموم ولا حاجة لتخصيصه ويوضح ذلك ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم وبين المفتي والحاكم من أن الحكم انشاء لنفس ذلك الالزام ان كان الحكم فيه أو لنفس تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بأن الموات اذا بطل احياؤه صار مباحا لجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب الشرع وان الحاكم ملزم والمفتي مخبر وان نسبتهما لصاحب الشرع كنسبة نائب الاحكام والمترجم عنه فنائبه ينشئ أحكاما لم تقرر عند مستنيبه بل ينشئها على قواعده كما ينشئها الاصل ولا يحسن من مستنيبه ان يصدقه فيما حكم به ولا يكذبه بل يخطئه أو يصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم يخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمته

وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء بان القائل أنت حرام أو البتة أو غير ذلك من الالفاظ لا ينوى في أقل من الثلاث بناء على ان اللفظ نقل الى العدد المعين وهو الثلاث فصار من جملة أسماء الاعداد وأسماء الاعداد لا يدخلها المجاز فلا تسمع فيها النية للقاعدتين المتقدمتين وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل انت طالق ثلاثا ويريد اثنتين لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتوى أو يريد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته في الفتيا دون القضاء لان الاول أدخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني ادخل النية في اسم جنس الطلاق كقوله لطلق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية فدخل المجاز في اسم الجنس لا في العدد والمجاز في اسماء الاجناس جائز بخلاف اسماء الاعداد فقبلت النية في رفع الطلاق بجملته لتحويله لجنس آخر ولم تقبل في رفع بعضه وهذا يظهر في بادئ الرأى بطلانه وان النية اذا قبلت في رفع الكل أولى ان تقبل في رفع البعض والسر ماتقدم تقريره * فان قلت ماذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء وكيف ساغ الخلاف مع وضوح هذا المدرك * قلت سبب اختلافهم رضي الله عنهم اختلافهم في تحقيق وقوع النقل العرفي هل وجد فيتبع أو لم يوجد فيتبع موجب اللغة واذا وجد النقل فهل وجد في أصل الطلاق فقط أو فيه مع البينونة أو مع العدد كما تقدم تقريره واذا لم يوجد نقل عرفي وبقي موجب اللغة فهل يلاحظ نصوص اقتضت الكفارة في مثل هذا أم لا أو القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فهذا هو سبب اختلافهم رضي الله عنهم مع اتفاقهم على هذه المدارك المذكورة غير أنه لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر وأما لو وقع الاتفاق على وجودها وقع الاتفاق على الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتب الحكم عليها فان قلت فلعل مدرك

قال (وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء بان القائل أنت حرام أو البتة أو غير ذلك من الالفاظ لا ينوى في أقل من الثلاث الى قوله للقاعدتين المتقدمتين) قلت ماقاله هنا صحيح ويلزم عن ذلك أن لفظ أنت حرام وطالق البتة ثبت فيه عرف اما شرعي أو لغوي بخلاف ماقاله قبل قال (وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل أنت طالق ثلاثا ويريد اثنتين لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتيا أو يريد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته في الفتيا دون القضاء لان الاول ادخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني ادخل النية في اسم جنس الطلاق كقوله لطلق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية الى قوله والسر ماتقدم تقريره) قلت ماقاله هنا صحيح أيضا والله أعلم قال شهاب الدين (فان قلت ماذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في هذه الالفاظ الى قوله فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتب الاحكام عليها) قلت ماقاله هنا متجه وممكن أن يكون ماذكره سبب اختلافهم والله أعلم قال (فان قلت فلعل مدرك

أو لغير ذلك من موانع الفهم فللحاكم أن يصدقه ان صدق ويكذبه ان كذب وقد وضع الاصل في هذا الفرق كتابا نفيسا فيه أربعون
مسئلة تتعلق بتحققه سماه بالاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وأما قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه
النص باق على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمة على طريق الفاضل الشاهد مستدلا بأربعة أمور * أحدها ان الجزاء
جعله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم للمثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبة في المثل الذي هو القيمة لا للصيد
نفسه * وثانيها انه يلزم على جعل الجزاء للمثل لا للصيد ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم عام في جميع أنواع الصيد لا خاص بما لا مثل له من النعم كالعصافير والنمل وغيرها بخلاف جعل الجزاء للصيد لا للمثل وعدم التخصيص أولى * وثالثها ان الله تعالى اشترط الحكمين وذلك انما يتأتى بابقاء على عمومه اذا جعلنا الجزاء للمثل لا اذا جعلناه للصيد اذ لا يلزم من اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على تقويم صيد ان لا نقومه نحن بعد ذلك لاختلاف القيمة في أفراد النوع الواحد ولا يغني تقويم عن تقويم فيبقى العموم على عمومه في الصحابة ومن بعدهم و يلزم بعد اجماع الصحابة على ان في الضبع شاة وفي البقرة الوحشية بقرة وفي النعامة بدنة وغير ذلك من الصور التي يفرض حصول الاجماع فيها ان
ذلك يتعين ولا يبقى للحكمين والاجتهاد بعد ذلك معنى البتة الا في الصور التي لم يجمع فيها الصحابة عن
كالفيل وغيره من أفراد الصيد فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل * و رابعها ان الصيد متلف يوم المتلفات فتجب فيه القيمة
كسائر المتلفات فجوابه عن الامر الاول ان الآية كما قرئت فجزاء مثل بالاضافة فصارت محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه كذلك
قرئت فجزاء بالتنوين ومثل ما قتل من النعم نعت له فتكون صريحة فيما ذكرنا من كون الجزاء للصيد للمثل فيجب حملها على ما ذكرناه

مالك نص أو قياس فتستمر فتاويه في جميع الاعصار والامصار ولا يلزم تغييرها بتغير العوائد فان ذلك انما
يلزم فيما مدركه العوائد أما ما هو بالنصوص أو الاقيسة فيتأبد فيكون المفتي بموجبات المنقولات في الكتب
مصيبا لا مخطئا ولا يجتمع بمالك حتى يسأله عما في نفسه ومع الاحتمال لا تتعين التخطئة ويجب اتباع موجب
المنقولات عن الائمة من غير اعتراض لانا مقلدون لهم رضي الله عنهم لا معترضون عليهم ومتى وجدنا
فتاويهم وجهلنا مدركها نقلناها كما وجدناها لمن يسألنا عن المذهب فانا مقلدون لا مجتهدون * قلت
الجواب عن هذا السؤال من وجوه الاول الاستقراء فانا لسنا جاهلين باللغة الى حد لا نعلم مدلول هذه
الالفاظ لغة مع انها من الالفاظ المشهورة لا من الحوشية وقد تقدم أن اللغة انما تقتضي الخبر لا ما ذكروه من
الانشاء ولا يمكن أن يكون مدركهم القياس فانا نعلم مسائل الطلاق وشرائط القياس وليس فيها ما يقتضي
القياس على ما ذكروه وليس فيها آية من كتاب تقتضي أكثر مما قاله القائلون بالكفارة التي دل عليها
آية التحريم والاحاديث لم نجد أحدا من العلماء روى في هذه الاحكام حديثا وقد وقعت هذه المسألة
بين الصحابة و بين التابعين رضي الله عنهم ولم نجد احدا في كتب الفقه والخلاف روى عن أحد منهم
انه روى في ذلك حديثا فلم يبق سوى العوائد الثاني ان الامام أبا عبد الله المازري امام الفقه وأصوله
وحافظ متقن لعلم الحديث وفنونه وله في جميع ذلك اليد البيضاء والرتبة العالية وقد تقدم ما قاله في هذه
المسألة من القواعد وأشار الى ان سبب الخلاف فيها نقل العوائد كما تقدم بسطه فكفى به قدوة في مدرك
هذه الشروع ومعتمدا في ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ والمصنفين
ولم نجد لهم مخالفا فكان ذلك اجماعا من أئمة المذهب فالتشكيك بعد ذلك في المدرك انما هو طلب
للجهل وسبيل لغواية التضليل * الثالث ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم اذا ظفروا للنوع بمدرك
مناسب وفقدوا غيره جعلوه معتمدا لذلك الفرع في حق الامام المجتهد الاول الذي أفتى بذلك الفرع
وفي حقهم أيضا في الفتيا والتخريج واستقراء أحوال الفقهاء في مسالك النظر وتحرير الفروع
يقتضي الجزم بذلك فكذلك يجب ههنا ونحن استقرينا هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسبا الا
العوائد فوجب جعلها مدرك الائمة افتاء وتخريجا والعدول عن ذلك بعد ذلك انما هو التزام للجهالة
من غير معنى مناسب ويؤيد ذلك انا في كلام الشرع اذا ظفرنا بالمناسبة جزمنا باضافة الحكم اليها مع
تجويزنا ان لا يكون الحكم كذلك عقلا لكن الاستقراء أوجب لنا ذلك ولا نعرج على غير ما وجدناه
ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب هذا مما أجمع عليه الفقهاء القياسون وأهل النظر والرأي والاعتبار
فأولى ان نفعل ذلك في كلام غير صاحب الشريعة بل نحمل كلام العلماء على المناسب لتلك الفتاوى السالم

مالك رحمه الله نص أو قياس فتستمر فتاويه في جميع الاعصار والامصار الى آخر الجواب) قلت قد
سبق القول في ذلك وان المعتبر العرف الوقتي ان كان والا فالشرعي والا فاللغوي والا فالاصلي فان
أراد ذلك فما قاله صحيح

عن المعارض نعم اذا وجدنا مناسبين تعارضا أو مدركين تقابلا فحينئذ يحسن التوقف وهذا تقرير ظاهر في دفع هذا السؤال

﴿المسألة الرابعة﴾ ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك صور (الصورة الاولى) ان الله سبحانه وتعالى انشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر وانزل القرآن الكريم دالا على ماقام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان الكتب المنزلة عندنا أدلة الاحكام لا نفس الاحكام والا يلزم اتحاد الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الاسباب الشرعية وكذلك القول في الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة وكذلك الموانع الشرعية كالكفر من الميراث والحدث من الصلاة وغير ذلك من الموانع وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك انما هو أدلة على ماقام بذات الله تعالى الصورة الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع انما هي أدلة على ماقام بذات الله تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا قال لغلامه اسرج الدابة فقد أنشأ في نفسه ايجابا وطلبا للاسراج قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهي وغير ذلك غير ان انشاء الخلق لهذه الامور حادث وفي حق الله تعالى قديم فان قلت كيف يتصور الانشاء القديم وليس في الازل من يطلب منه شئ ولانك قررت في الفرق بين الانشاء والخبر ان الانشاء لابد وأن يكون طارئا على الخبر ووصف الطروء يأبى الازلية (قلت) الجواب عن الاول ان الله تعالى يوجب في الازل على زيد المعين على تقدير وجوده مجتمع الشرائط مزال الموانع وذلك غير ممتنع كما يجد أحدنا في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولد ان رزقه وهو الآن لا ولد له فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب وتقدم الطلب على المطلوب منه لاغرو فيه وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو بين الانشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي أما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لمطلق الكلام النفسي فانه واحد ويختلف باختلاف متعلقاته فان تعلق بأحد النقيضين الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر وان تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود فهو الايجاب أو العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية

قال (المسألة الرابعة ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك صور الاولى ان الله سبحانه وتعالى انشأ السبب في زوال الشمس لوجوب الظهر وأنزل القرآن الكريم دالا على ماقام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى قوله وفي حق الله تعالى قديم) قلت ماقاله في ذلك صحيح قال (فان قلت كيف يتصور الانشاء القديم وليس في الازل من يطلب منه شيء الى آخر الجواب الاول) قلت قوله في هذا الجواب على تقدير وجوده ان أراد بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردد كما في حقنا فليس ذلك بصحيح وان أراد مجرد الامكان فذلك صحيح والمراد ان التكليف لا يتعلق الا بمن يمكن وجوده وليس المراد أن يتحقق وجوده وحينئذ يتعلق به التكليف قال (وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو في الانشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي

جمعا بين القراءتين وهو أولى من التعارض وعن الامر الثاني ان الضمير في قوله تعالى ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى الا ان يعفون خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص وكذلك قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الامر الثالث ماتقدم من ان الحكمين ينشآن الالزام وانه لاينافي حكم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اذ لونافاه وكان ردا لحكمهم لكان حكمهم أيضا رادا على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه عليه الصلاة والسلام حكم في الضبع بشاة أيضا وعن الامر الرابع ان جزاء الصيد ليس من باب الجوابر بل من باب الكفارات لانه تعالى سماه كفارة في قوله سبحانه وتعالى أو كفارة طعام مساكين فبطل القياس اذا تقرر هذا كله وثبت ان حكم ذوي العدل منكم في الصيد من مسائل الانشاء لا الخبر لم يبق اشكال بين اجماع الصحابة السابق والحكم اللاحق فتفطن والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه والعبارة الحسنة ما في الجواهر من ان معنى ذلك الكلام النفساني يعني انه اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف لا ما في عبارة الجمهور من ان معناه ان في الطلاق بالنية قولين وما في عبارة الجلاب من ان معناه ان من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففيه قولان فانه من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بدا له لا يلزمه طلاق اجماعا وكذلك من اعتقد ان امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجماعا (قلت) فمن هنا نقل البناني عن التوضيح ما نصه الخلاف انما هو اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني والقول بعدم اللزوم لمالك في الموازية وهو اختيار ابن عبد

الحكم وهو الذى ينصره أهل المذهب العراقى وهو المشهور والقول بالثانى لزوم ملك مالك فى العتبية قال فى البيان والمقدمات وهو الصحيح وقال ابن راشد هو الاشهر ابن عبد السلام والاول أظهر لان الطلاق حل للعصمة المنعقدة بالنية والقول فوجب ان يكون حلها كذلك انما يكتفى بالنية فى التكاليف المتعلقة بالقلب لا فيما بين الآدميين اهـ ولذا اقتصر على الاول العلامة الامير فى مجموعه حيث قال لا بالكلام النفسى على الراجح وقال القاضى أبو الوليد بن رشد ان اجتمع النفسانى واللسانى لزم الطلاق فان انفرد أحدهما عن صاحبه فقولان اهـ فالنية فى اصطلاح أرباب المذهب تطلق بالاشتراك اللفظى على القصد وعلى الكلام النفسانى فانهم يقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النية اجماعا وهو يحتاج الى النية اجماعا وفى احتياجه الى النية قولان وظاهره التناقض لكنهم يريدون بالاول قصد استعمال اللفظ فى موضوعه فان ذلك لا يحتاج اليه الا فى الكناية دون التصريح ويريدون بالثانى القصد للنطق بصيغة التصريح احترازا عن النائم ومن يسبقه لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفسانى وكما وقع الخلاف فى انعقاد الطلاق بانشاء كلام النفس وحده أو لابد من اللفظ كذلك وقع الخلاف فى اليمين ومن هنا يظهر ان ما فى الجلاب وغيره من قياس لزوم الطلاق بكلام النفس على الايمان والكفر فانه يكفى فيهما كلام النفس فاسد من وجوه * أحدها ان الطلاق انشاء وهما لا يقعان الا بالاخبار والاعتقاد * وثانيها ان الاعتقاد من باب العلوم والظنون لا من باب الكلام والبابان مختلفان فلا يقاس أحدهما على الآخر * وثالثها انه على الصحيح من ان الايمان لا يكفى فيه مجرد الاعتقاد بل لابد معه من النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذهب العلماء كما حكاه القاضى عياض فى الشفاء وغيره كان اللازم ان يقال فى القياس على فرض تسليم ان البابين واحد يجب ان يفتقر الطلاق الى اللفظ قياسا على الايمان بالله تعالى * (المسألة السادسة) * فرق الفقهاء بين الشهادة تصح

بينهما فهو الاباحة ولا ترتيب بين هذه الانواع بل بينها وبين أصل الكلام رتبة عقلية لا زمانية لان العقل يقضى بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقديما عقليا لا زمانيا فلا تلزم منافاة الازل للانشاء النفسانى ولا الحدوث فان قلت لم لا يجوز ان تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى ولا تكون انشاآت (قلت) ذلك باطل لوجوه احدها أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب وهذه الامور لا تحتملهما فهى انشاآت * وثانيها انها لو كانت اخبارات للزم الخلف فيها لحصول العفو عن العصاة اما تفضلا من الله تعالى من غير سبب من المكلف أو بسبب هو التوبة لكن ذلك محال على الله تعالى فلا يكون خبرا عن ذلك * وثالثها انه قد تقرر فى علم الكلام ان ارادة الله تعالى واجبة النفوذ فلو كانت اخبارات عن ارادة العقاب لوجب عقاب كل عاص وليس كذلك لاجماعنا على حصول العفو فى كثير من الصور التى لا تحصى والنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة لقوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ولقوله عليه السلام الندم توبة والاسلام يجب ما قبله الصورة الثالثة قوله تعالى فى جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم فاختلف العلماء فيها فقال الشافعى رضى الله عنه لا يتصور الحكم فيما اجمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم فان الحكم لا بد فيه من الاجتهاد ولا اجتهاد فى مواقع الاجماع لانه سعى فى تخطئة المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع وقال أبو حنيفة رضى الله عنه النص باق على عمومه غير ان الواجب فى الصيد انما هو القيمة على طريق الفاصل الشاهد ويدل على ذلك أمور أحدها قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فجعل الجزاء للمثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبة فى المثل الذى هو القيمة لا للصيد نفسه وثانيها انه لو جعل الجزاء على الصيد نفسه لزم التخصيص وعلى ما ذكرنا لا يلزم التخصيص وذلك لان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم عام فى جميع أنواع الصيد فلو جعل الجزاء على الصيد خرج منه ما لا مثل له من النعم كالعصافير والنمل وغيرها واذا قلنا بالقيمة وجب فى جميع ذلك القيمة فلا تخصيص وهو أولى فيجب المصير اليه وثالثها ان الله تعالى اشترط الحكمين وذلك انما يتأتى اذا قلنا بالقيمة فانه لا يلزم من اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تقويم صيد أن لا نقومه نحن بعد ذلك فان افراد النوع الواحد تختلف قيمتها ولا يغنى تقويم عن تقويم فيبقى العموم على عمومه فى الصحابة ومن بعدهم أما لو جعلنا فى الصيد الجزاء مع انهم قد اجمعوا على ان فى الضبع شاة وفى البقرة الوحشية بقرة وفى النعامة بدنة وغير ذلك من الصور التى يفرض حصول الاجماع فيها فان ذلك يتعين

الى قوله فلا تلزم منافاة الازل الانشاء النفسانى ولا الحدوث) قلت ما قاله فى هذا الجواب صحيح قال (فان قلت لم لا يجوز أن تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع العقاب الى آخر جوابه عن هذا السؤال) قلت ما قاله فى ذلك صحيح واضح قال (الصورة الثالثة قوله تعالى فى جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم الى آخر المسألة) قلت ما قاله فى ترجيح المذهب والفرق بين الفتوى والحكم وتخريج الجواب على ذلك ظاهر والله أعلم

بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقبل قول الشاهد أشهد بكذا دون قوله شهدت بكذا وأنا شاهد بكذا و بين البيع والطلاق ينعقد الاول بالماضي كبعتك بكذا ولا ينعقد بالمضارع كأبيعك بكذا أو أبايعك بكذا عند من يعتمد على مراعاة الالفاظ كالشافعي لا عند من يقول بانعقاد البيع بمجرد المعاطاة و يقع انشاء الثاني بالماضي نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو انت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا سببه النقل العرفي من الخبر الى الانشاء فأي شيء نقلته العادة لمعنى صار صريحا

في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه كما يستغني المفتي عن طلب النية معه لصراحته ومالم تنقله العادة لانشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي فان اتفق تجدد عادة أخرى في وقت آخر تقتضي نسخ هذه العادة اتبعنا الثانية وتركنا الاولى ويصير الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجدده العادة وبهذا يظهر ان مالكا رحمه الله تعالى في قوله ماعده الناس بيعا فهو بيع نظر الى ان المدرك هو تجدد العادة نعم للشافعية ان يقولوا ان ذلك مسلم ولكن يشترط وجود اللفظ المنقول اما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك فممنوع

﴿ وصل في ثمان مسائل مستحسنة في بابها توضح الخبر ﴾

ولا يبقى للحكم مناو الاجتهاد بعد ذلك معنى البتة الا في الصور التي لم يقع فيها الاجماع كالفيل وغيره من افراد الصيد فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل ورابعها انه متلف من المتلفات فتجب فيه القيمة كسائر المتلفات وقال مالك رحمه الله الواجب في الصيد مثله من النعم بطريق الاصالة ثم يقوم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب الفقه وهذا هو الصحيح والجواب عما قاله الشافعي رضي الله عنه ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم و بين المفتي والحاكم من ان الحكم انشاء لنفس ذلك الالزام ان كان الحكم فيه أو لنفس تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بان الموات اذا بطل احياؤه صار مباحا لجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب الشرع وان الحاكم ملزم والمفتي مخبر وان نسبتهما لصاحب الشرع كنسبة نائب الحاكم والمترجم عنه فنائبه ينشئ احكاما لم تتقرر عند مستنيبه بل ينشئها على قواعده كما ينشئها الاصل ولا يحسن من مستنيبه أن يصدقه فيما حكم به ولا يكذبه بل يخطئه أو يصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم يخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمة أو لغير ذلك من موانع الفهم فللحاكم أن يصدقه ان صدق ويكذبه ان كذب وهذا المترجم لا ينشئ حكما بل يخبر عن الحاكم فقط وقد وضعت في هذا الفرق كتابا سميته بالاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وفيه أربعون مسألة تتعلق بتحقيق هذا الفرق وهو كتاب نفيس اذا تقرر معنى الحكم فالحكمان في زماننا ينشآن الالزام على قاتل الصيد فان كانت الصورة مجمعا عليها كان الاجماع مدركا له ومع ذلك فهم منشئون وان لم يكن فيها اجماع فهو أظهر ويعتمدون على النصوص والاقيسة فلا حاجة الى التخصيص بل يبقى النص على عمومه والحكم في زماننا عام في الجميع والجواب عما قاله أبو حنيفة ان الآية قرئت فجزاء بالتنوين فيكون الجزاء للصيد ومثل ما قتل من النعم نعت له ويكون الواجب هو المثل من النعم والقراءتان منزلتان في كتاب الله تعالى غير أن قراءة التنوين صريحة فيما ذكرناه وقراءة الاضافة محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه فيجب حملها على ما ذكرناه جمعا بين القراءتين وهو أولى من التعارض وعن الثاني أن الضمير في قوله تعالى ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى الا أن يعفون خاص بالرشيدات والمطلقات على عمومه من غير تخصيص وكذلك قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات على عمومه وعن الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشئان الالزام وانه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله عليهم ولولا ذلك لكان حكم الصحابة رضي الله عنهم ردا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام حكم في الضبع بشاة وقد حكم فيها الصحابة أيضا فلولا ما ذكرناه لامتنع حكمهم وعن الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوابر بل من باب الكفارات لقوله تعالى أو كفارة طعام مساكين فسماه كفارة فبطل القياس اذا تقررت المذاهب والمدارك وأجوبتها وتعين فيها الحق وانه انشاء في الجميع كانت هذه المسألة من

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قد قدمنا ان الصدق مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية والكذب عدمها وقد وقع الخلاف في المراد بعدمها فذهب الاصل الى ان المراد عدم المطابقة بالفعل بأن يوجد في نفس الامر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم أو بالقوة بأن لا يوجد في نفس الامر شيء البتة فيصدق أيضا عدم المطابقة لكن لا لمخالفته لما وجد كما في الاول بل لعدم ما يطابقه الخبر نظرا الى ان السالبة تصدق مع عدم وجود الموضوع فافهم وذهب الفخر الرازي وغيره الى ان المراد عدم المطابقة بالفعل قال ابن

الشاط وهذا هو الاصح وثمرة الخلاف ان من قال كل ما تكلمت به فى جميع عمرى كذب لا يخلو اما أن يكون تكلم قبل هذا الكلام أو لم يتكلم فان تكلم فلا يخلو اما ان يكون تكلم بكذب فقط أو بصدق فقط أو بصدق وكذب معا فان كان تكلم بكذب فقط فكلامه هذا صادق قطعا وان كان تكلم بصدق فقط أو بصدق وكذب معا فكلامه هذا كاذب قطعا سواء أراد ان كل ما قاله ماعدا هذا الخبر وهو ظاهر أو أراد حتى هذا الخبر لاخباره بقضية كلية تقتضى شمول الكذب جميع أقواله فى جميع عمره وهو قد فرض صادقا فقط فيما عدا هذا الخبر او صادقا وكاذبا معا الا كاذبا فقط وان لم يتكلم قبل هذا الكلام فكلامه هذا كذب على الاول ولا صدق ولا كذب على الثانى وكذلك اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت كذب ولم يقل شيأ فى ذلك البيت قبل هذا القول يكون كلامه هذا كذبا على الاول ولا صدقا ولا كذبا على الثانى فعلى الثانى تثبت الواسطة و يكون فى الاخبار ما ليس بصدق ولا كذب و يبطل حينئذ حد الخبر أو رسمه بما مر من انه القول الذى يلزمه الصدق أو الكذب لانه غير جامع لعدم شموله الواسطة فيرسم بنحو القول الذى يقصد قائله تعريف المخاطب بأمر ما وان كان فيه حد الشىء بنفسه لان التعريف هو الاخبار نظرا لكون هذه الرسوم تقريب لا تحقيق اذ التحقيق ان كلا من الانشاء والخبر معروف لا يحتاج لتعريف وعلى الاول لا تثبت الواسطة و يكون حد الخبر أو رسمه بما مر جامعا مانعا نعم قد يقال بثبوت الواسطة على الاول اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت كذب ولم يقل شيأ فى هذا البيت قبل هذا القول ثم قال كل ما قلته فى هذا البيت صدق وذلك ان الاول يقتضى انه اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت صدق يكون خبره ذلك كاذبا اذ الفرض انه لم يقل فى ذلك البيت شيأ و يلزم ذلك ان اخباره عما قاله فى البيت بانه صدق و بانه كذب اخبار كذب مع ان الصدق والكذب خبران وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد ان يصدق

مسائل الانشاء فتفطن لها فهى مشكلة جدا ومن لم يحط علما بحقيقة حكم الحاكم و يعلم الفرق بينه و بين المفتى علما واضحا أشكلت عليه هذه المسألة وتعذر عليه الجواب عن اجماع الصحابة وكيف يجمع بين الاجماع السابق والحكم اللاحق * المسألة الخامسة اختلاف العلماء فى الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه فمنهم من يقول فى الطلاق بالنية قولان وهم الجمهور ومنهم من يقول من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففيه قولان وهذه عبارة صاحب الجلاب والعبارتان غير مفصحتين عن المسألة فان من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بداله لا يلزمه طلاق اجماعا فقولهم فى الطلاق بالنية قولان متروك الظاهر اجماعا وكذلك من اعتقد أن امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجماعا وانما العبارة الحسنة ما أتى بها صاحب الجواهر وذكر أن ذلك معناه الكلام النفسانى ومعناه اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفسانى ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف وكذلك أشار اليه القاضى أبو الوليد ابن رشد وقال انهما ان اجتمعا أعنى النفسانى واللسانى لزم الطلاق فان انفرد أحدهما عن صاحبه فقولان فصارت النية لفظا مشتركا فيه بين معان مختلفة فى اصطلاح أرباب المذهب يطلق على القصد والكلام النفسانى فيقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النية اجماعا وهو يحتاج الى النية اجماعا وفى احتياجه الى النية قولان وهو تناقض ظاهر لكنهم يريدون بالاول قصد استعمال اللفظ فى موضوعه فان ذلك انما يحتاج اليه فى الكناية دون الصريح و يريدون بالثانى القصد للنطق بصيغة الصريح احترازا عن النائم ومن يسبقه لسانه و يريدون بالثالث الكلام النفسانى وقد بسطت هذه المباحث فى كتاب الامنية فى ادراك النية اذا تقرر أن الطلاق ينشأ بالكلام النفسانى فقد صارت هذه المسألة من مسائل الانشاء فى كلام النفس وكذلك اليمين أيضا وقع الخلاف فيها هل تنعقد بانشاء كلام النفس وحده أو لا بد من اللفظ و بهذا التقرير يظهر فساد قياس من قاس لزوم الطلاق بكلام النفس على الكفر والايمان فانه يكفى فيهما كلام النفس وقع ذلك فى الجلاب وغيره و وجه الفساد ان هذا انشاء والكفر لا يقع بالانشاء وانما يقع بالاخبار والاعتقاد وكذلك الايمان والاعتقاد من باب العلوم والظنون لا من باب الكلام وهما بابان مختلفان فلا يقاس أحدهما على الآخر ومن وجه آخر وهو ان الصحيح فى الايمان انه لا يكفى فيه مجرد الاعتقاد بل لا بد من النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذاهب العلماء كما حكاه القاضى عياض فى الشفاء وغيره فينعكس هذا القياس على قائسه على هذا التقرير و يقول وجب ان يفتقر الى اللفظ قياسا على الايمان بالله تعالى ان سلم له ان البابين واحد فكيف وهما مختلفان والقياس انما يجرى فى المتماثلات

قال (المسألة الخامسة اختلاف العلماء فى الطلاق بالقلب من غير نطق الى آخر المسألة) قلت ما قاله فى ذلك صحيح ظاهر

المسألة

أحد خبريه ويكذب الآخر والأدى ذلك الى اجتماع الضدين ولا يتأتى الجواب بان اجتماعهما هنا لم يكن فى ثبوت حتى يمتنع بل فى نفى والاجتماع فى النفى غير ممتنع الا بانبات الواسطة ضرورة ان الضدين المنحصرين كالنقيضين لا يصح اجتماعهما فى ثبوت ولا انتفاء اهـ كلام ابن الشاط فتأمله وما تقدم من الاكتفاء فى حقيقة الكذب بعدم المطابقة للخبر عنه على كلا القولين وان لم يقصد الى عدم مطابقته هو مذهب الجمهور وذهب الجاحظ وغيره الى أن حقيقة الكذب يشترط فيها القصد اليه وعدم المطابقة فالخبر على رأى هؤلاء ثلاثة أقسام صدق وهو المطابقة وكذب وهو غير المطابقة الذى قصد الى عدم مطابقته وواسطة بينهما وهو غير المطابق الذى لم يقصد الى عدم مطابقته وهذا القسم لا يلزمه عندهم صدق ولا كذب فلا يشمله تعريف الخبر السابق (١) لنا على ان المراد فى المسئلة الظن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع فدل جعله كاذبا اذا حدث بكل ما سمعه مع كونه غير مطابق فى الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه على ان القصد فى الكذب غير معتبر وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فدل من حيث ان مفهومه ان من كذب غير متعمد لا يستحق النار على تصور حقيقة الكذب من غير قصد اليه وهو المطلوب وعلى ان المراد فى المسئلة القطع لا حجة لهم فى قوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة فان الكفار قسموا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الى نوعى الكذب وهما المفترى الذى اخترعه الكاذب من نفسه ولم يسمعه من غيره وغير المفترى الذى تبع فيه غيره لانهم قسموا الكلام الى كذب وغيره حتى يحصل مقصود الخصم نعم نسبة الجنون الى من اتبع غيره فى قوله الكاذب فى غاية البعد فافهم

المسألة السادسة فى بيان الفرق بين الصيغ التى يقع بها الانشاء الواقع اليوم فى العادة ان الشهادة تصح بالمضارع دون الماضى واسم الفاعل فيقول الشاهد أشهد بكذا عندك أيدك الله ولو قال شهدت بكذا أو أنا شاهد بكذا لم يقبل منه والبيع يصح بالماضى دون المضارع عكس الشهادة فلو قال أبيعك بكذا أو قال أنا بايعك بهذا لم ينعقد البيع عند من يعتمد على مراعاة الالفاظ كالشافعى ومن لا يعتبرها لا كلام معه وانشاء الطلاق يقع بالماضى نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو أنت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا وسبب هذه الفروق بين الابواب النقل العرفى من الخبر الى الانشاء فأى شئ نقلته العادة لمعنى صار صريحا فى العادة لذلك المعنى بالوضع العرفى فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغنى المفتى عن طلب النية معه لصراحته أيضا وما هو لم تنقله العادة لانشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة فى الشهادة المضارع وحده وفى الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضى فان اتفق وقت آخر تحدث فيه عادة أخرى تقتضى نسخ هذه العادة وتجدد عادة أخرى اتبعنا الثانية وتركنا الاولى ويصير الماضى فى البيع والمضارع فى الشهادة على حسب ما تجدد العادة فتأمل ذلك واضبطه فمن لم يعرف الحقائق العرفية واحكامها يشكل عليه الفرق وبهذا التقرير يظهر قول مالك رحمه الله ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا الى أن المدرك هو تجدد العادة غير أن للشافعية أن يقولوا ان ذلك مسلم ولكن يشترط وجود اللفظ المنقول أما مجرد الفعل والمعاطاة الذى يقصده مالك فممنوع

﴿ فصل ﴾

قد تقدم تذييل الانشاء بمسائل توضحه وهى حسنة فى بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة فى بابها تكون طرفة للواقف المسألة الاولى اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت كذب ولم يقل شيئا فى ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه وارتفاع خصيصة الشئ عنه مع بقائه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا لان الصدق هو الخبر المطابق والمطابقة أمر نسبى لا يكون الا بين شيئين ولم يتقدم له فى هذا البيت

قال (المسألة السادسة فى بيان الفرق بين الصيغ التى يقع بها الانشاء الواقع اليوم فى العادة ان الشهادة تصح بالمضارع الى آخر المسألة) قلت ما قاله فى هذه المسألة من اعتبار معينات الالفاظ مبنى على مذهب من يشترطها كما قال فيصح تنقل العادات فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر والله أعلم

قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الانشاء بمسائل توضحه وهى حسنة فى بابها فنذيل الخبر أيضا بثمان مسائل غريبة مستحسنة فى بابها تكون طرفة للواقف المسألة الاولى اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت كذب ولم يكن قال شيئا فى ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه وارتفاع خصيصة الشئ عنه مع بقائه محال الى آخر كلامه فى كلا الامرين بتقرير الاشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق

(١) قوله لنا الخ خبر مقدم وقوله قوله صلى الله عليه وسلم الخ مبتدأ مؤخر اهـ مؤلف

خبر آخر حتى تقع المطابقة بينه وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا وأما أنه ليس بكذب فلان الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والمخبر عنه وعدم المطابقة بين الشيئين فرع تقررهما ولم يتقدم فى هذا البيت خبر صدق حتى يكون الاخبار عنه بانه كذب كذبا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال لانه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا والمحال الثانى أنه يلزم من هذا الخبر ارتفاع النقيضين وارتفاعهما محال عقلا لانه خبر والخبر لابد ان يكون صدقا أو كذبا بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة والكذب عبارة عن عدم المطابقة والمطابقة وعدمها نقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه وهو محال وهذا الاشكال من الاسئلة الصعبة الدقيقة التى يحتاج الجواب عنها الى فكر دقيق ونظر عويص والجواب انا نختار أن هذا الخبر كذب وتقريره أن الكذب هو القول الذى ليس بمطابق وعدم المطابقة يصدق بطريقين أحدهما أن يوجد فى نفس الامر المخبر عنه على خلاف ما فى الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم فهذا كذب لانه قول غير مطابق وثانيهما أن لا يوجد فى

والكذب عن هذا الكلام ظاهر قال (والجواب انا نختار ان هذا الخبر كذب وتقريره ان الكذب هو القول الذى ليس بمطابق الى منتهى قوله وكذلك نجيب عن ارتفاع النقيضين بان نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت هو جواب حسن غير أنه يبقى اشكال آخر وهو ما اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت فهو كذب ثم قال كل ما قلته فى هذا البيت فهو صدق فان الصدق والكذب خبران وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق احد خبريه ويكذب الآخر والا ادى ذلك الى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذى ذكره يقتضى انه اذا قال كل ما قلته فى هذا البيت فهو صدق ان خبره ذلك كذب اذا كان لم يقل فى ذلك البيت شيئا فلازم ذلك ان أخباره عما قاله فى البيت بانه صدق وبانه كذب أخبار كذب فقد اجتمع الضدان والجواب عن هذا الاشكال ان الضدين لم يجتمعا فى ثبوت وذلك هو الاجتماع الممتنع واما الاجتماع فى النفى فغير ممتنع وكون كلا الخبرين كذبا نفى لكن يبقى أن يقال اجتماع الضدين فى الانتفاء غير ممتنع اذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث أما اذا كانا منحصرين فهما كالنقيضين لا يصح اجتماعهما فى ثبوت ولا انتفاء والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما لخبر واحد ولا انتفاؤهما معا وبالجملة المسألة مشكلة بناء على كون الخبر لابد أن يكون صدقا او كذبا اما اذا قال قائل يكون فى الاخبار ما ليس بصدق ولا كذب فقول القائل كل ما قلته فى هذا البيت كذب او كل ما قلته فى هذا البيت صدق من هذا الضرب الذى تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضى قوله اشكال ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب وتقرير ذلك بان الخبر اما ان يكون عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع واما ان يكون بالوقوع او بعدم الوقوع فان كان الخبر عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع فهذا الخبر لا يتصف لا بالصدق ولا بالكذب وان كان الخبر عن مخبره بالوقوع او بعدم الوقوع فاما ان يطابق او لا يطابق فان طابق فهو الصدق وان لم يطابق فهو الكذب وبهذا

قلت والتحقيق ان المبالغة فى نحو قولك (١) جئتك ألف ألف مرة كذب ولو على غير مذهب الجمهور ان قصد بها ظاهر الكلام لانها لم تطابق الواقع وصدق ان قصد بها المبالغة فى الكثرة أو استعمل لفظها فى مطلق الكثرة مجاز العلاقة الخصوصية اما على الثانى فظاهر على الراجح من وضع المجاز لمعناه واما على الاول فلان مرادهم ان الصدق مطابقة حكم الخبر الذى تضمنه المعنى المراد للواقع لا خصوص المعنى الوضعى فتدبر

﴿المسئلة الثانية﴾ قال الامام فخر الدين فى باب الاخبار ان قولك اذا فرضت صدق زيد مثلا على الاطلاق زيد ومسيلمة الحنفى صادقان أو كاذبان فى قوة خبرين تقديرهما على الاول زيد صادق ومسيلمة صادق وعلى الثانى زيد كاذب ومسيلمة كاذب فيصدق مفهوم الكذب فى مسيلمة ويكذب فى زيد ومفهوم الصدق بالعكس لا خبر واحد حتى يلزمه ارتفاع الصدق والكذب لاستحالة ان يكون صادقا والا لصدق مسيلمة فى قولك هما صادقان او لكذب زيد فى قولك هما كاذبان وان يكون كاذبا والا لصدق مسيلمة على الاول او لكذب زيد على الثانى اه ولا يخفى انه يبطل بتضييق الغرض بأن نقول المجموع صادق او كاذب ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد فى اللفظ او يقول المتكلم اردت المجموع والاخبار عنه ولم ارد الاخبار عن كل واحد منهما فالحق كما اشار اليه الفخر ان نلتزم فى هما صادقان اوهما كاذبان ان الخبر كذب لان المتكلم اخبر فى الاول عن حصول المطابقة فى المجموع وفى كل واحد منهما وفى الثانى نفس عن ثبوت عدم المطابقة فى المجموع وفى كل واحد منهما وليس الامر كذلك لا لانتفاء حقيقة كل من الصدق والكذب بانتفاء جزئها فتنتفى المطابقة فى المجموع بنفيها فى احدهما وكذلك ينتفى ثبوت عدم المطابقة فى المجموع بنفيه فى احدهما ولا شك فى انتفاء المطابقة او ثبوت عدمها فى واحد منهما فيكون الحق نفى ذلك فى المجموع اذ لا فرق بين مجموع الوجودين ومجموع العدميين فى قولك الوجود يشمل زيدا

(١) مطلب فى كون المبالغة فى نحو قولك جئتك ألف ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار

وعمرا أو قولك العدم يشمل زيدا أو عمرا في كون كل ينتفي بانتفاء جزئه بان يعدم أحدهما في الاول ويوجد في الثاني فيكون الخبر كذبا فافهم والله أعلم ﴿ المسألة الثالثة ﴾ الفرق بين وعد الله تعالى ووعيده محال عقلا سواء أريد بهما صورة اللفظ ومادل عليه بوضعه اللغوي من العموم أو أريد بهما من أريد بالخطاب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم أو العقاب أما على الاول فانهما سواء في جواز دخول التخصيص فيهما لجميع اخبارات الوعيد والوعد يخرج منهما من لم يرد

باللفظ ويبقى المراد ألا ترى انه كما دخل التخصيص في وعيده تعالى بقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بمن عفي عنه تفضلا أو بالتوبة أو غير ذلك فلم ير شرا مع عمله له كذلك دخل التخصيص في وعده تعالى بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بمن حبط عمله بردته وسوء خاتمته أو اخذت اعماله في الظلامات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله وأما على الثاني فلأنه يستحيل أن لا يقع مخبره تعالى من وعيد أو وعد على من أراده تعالى بخبره والا لحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم أو العذاب لمن أراده الله تعالى بالاخبار عن نعيمه أو عقابه لئلا يلزم الخلف نعم يمكن أن يراد بالوعيد صورة العموم فيكون قابلا للتخصيص وبالوعد من أريد بالخطاب فيتعين فيه الوفاء بذلك الموعود وعليه يندفع المحال في الفرق بينهما ويصح ما وقع لابن نباتة في خطبته الحمد لله الذي اذا وعد وفى واذا أوعد تجاوز وعفا نظرا لما جرت العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد كما في قول الشاعر

وانى اذا أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

اذ يمكن أن يخرج لكلامه وجه وهو ان وعد الله لا يخصصه الا الردة لا غير ووعيده يخصصه الايمان وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والمغفرة ولا مقابل لها في جهة الوعد فلما كانت مخصصات الوعد أقل من مخصصات الوعيد صح أن يفرق بينهما بما ذكر وليس من الايهام الممنوع ايهام مثل هذا ان الله تعالى يعفو عمن

نفس الامر شيء البتة فيصدق أيضا عدم المطابقة لعدم ما يطابقه الخبر لا لمخالفته لما وجد كما أن الله تعالى لو خلق زيدا وحده في العالم صدق عليه أنه لم يوافق أحدا في معتقده وأنه لم يخالف أحدا في معتقده فان الموافقة والمخالفة للغير فرع وجود ذلك الغير فاذا لم يوجد ذلك الغير انتفت الموافقة له والمخالفة كذلك نقول ههنا لما لم يوجد خبر آخر في هذا البيت صدق على هذا الخبر وهو قوله كل ما قلته في هذا البيت كذب أنه غير مطابق لانتفاء ما تقع المطابقة معه فهو كذب جزما وكذلك ينبغي لك أن تفهم من قولنا أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق هذا المعنى العام الذي يصدق بطريقين وجد شيء يخالفه الخبر أو لم يوجد شيء البتة غير ان غالب الاستعمال هو القسم الاول والمذهب المشهور انه لا واسطة بين الصدق والكذب بناء على هذا المعنى العام وكذلك نجيب عن ارتفاع النقيضين بان نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان لم يكذب قط فهذا الخبر كذب قطعا لانه ان أراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا وان أراد هذا الاخير وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر آخر يطابقه وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الاخير خبران أحدهما غير مطابق للآخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعا سواء اراد الاخبار المتقدمة أو أراد هذا الخبر هذا هذا الذي اعتمده الامام فخر الدين وغيره

التقرير تصح القسمة المنحصرة ويبطل حينئذ حد الخبر أو رسمه بانه القول الذي يلزمه الصدق او الكذب ويحد أو يرسم بانه القول الذي يقصد قائله به تعريف المخاطب بامر اما هذا أو ما يشبهه أو يقاربه فان قيل التعريف هو الاخبار ففيه حد الشيء بنفسه فالجواب ان هذه الرسوم تقريب لا تحقيق والتحقيق ان الخبر معروف وغيره وهو المسمى بالانشاء معروف والله اعلم

قال شهاب الدين (ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان لم يكذب قط فهذا الخبر كذب قطعا لانه ان أراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وان أراد هذا الخبر الاخير وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر آخر يطابقه) قلت ما ذكره من احتمال ارادة هذا الخبر بعيد جدا لان لفظة كل ما للعموم وهي نص فيه لاسيما مع اقترانها بقوله في جميع عمري والذي يتجه ان يقال ان أراد ان كل ما قاله ما عدا هذا الخبر فهو كاذب لصدقه فيما قال وان أراد حتى هذا الخبر فهو كاذب أيضا لا لعدم خبر يطابقه هذا الخبر بل لاخباره بقضية كلية تقتضي شمول الكذب جميع أقواله في جميع عمره وقد فرض صادقا فيما عدا هذا الخبر قال شهاب الدين (وهو قد أخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الاخير خبران أحدهما غير مطابق للآخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعا سواء أراد الاخبار المتقدمة أو أراد هذا الاخير هذا الذي اعتمده فخر الدين وغيره) قلت لا يلزم من اخباره ان هذا الخبر غير مطابق لنفسه ان يكون مخبرا ان خبره هذا خبران

أريد بالوعيد ولا يقتصر المفهوم على التخصيص فقط كما جرت به العادة من التمدح بالعفو وان أكذب أحدنا نفسه كما قال الشاعر لمخلف ايعادى فان الكذب جائز علينا ونمدح به ويحسن منا فى مواطن وهو محال على الله تعالى فبطلت كليته الكبرى التى هى شرط انتاج الشكل الاول فى القياس القائل مثل قول ابن نباته المذكور اطلاق لما يوهم محالا على الله تعالى واطلاق ما يوهم محالا على الله تعالى حرام فمثل قول ابن نباته المذكور حرام (٥٦) فافهم والله أعلم

﴿المسئلة الرابعة﴾ انما كذبت نتيجة المقدمتين الصادقتين فى الشكل الاول المنتظم بنحو قولك الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان ينتج الانسان وحده حيوان وهذا خبر كاذب اذ ليس الانسان وحده حيوانا بل هو وغيره (١) لاحد أمرين * الاول أن المقدمة الاولى فى الشكل المذكور مقدمتان موجبة وهى الانسان ناطق وسالبة وهى مدلول وحده لغة وهى غير الانسان غير ناطق فباعتبار مجموع المقدمتين والسالبة فقط فى صغرى القياس المذكور صار كذب النتيجة لعدم ايجاب الصغرى الذى هو من شرط انتاج الشكل الاول اما على اعتبار السالبة فقط فظاهر واما على اعتبار المجموع فلان الايجاب مع النفى غير الايجاب وحده اذ الشئ مع غيره فى نفسه على انه لا قياس عن ثلاث مقدمات واعتبار الموجبة فقط يقتضى عدم ذكر وحده فى النتيجة فافهم * الامر الثانى ان المقدمة الاولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب ان يقيد موضوع الثانية بقيد موضوع الاولى أيضا ولو قيد كذلك لظهر فساد الثانية اذ ليس الانسان وحده حيوانا بل هو وغيره ففساد النتيجة لفساد احدى المقدمتين قلت وهذا الامر الثانى أولى من الامر الاول اذ يرد على الاول بعدم تسليم كون مدلول وحده لغة الذى هو غير الانسان غير ناطق قضية سالبة بل هى موجبة معدولة الطرفين فافهم

(١) قوله لاحد أمرين متعلق بكذبت من قوله انما كذبت نتيجة الخ اه مؤلف

والذى اعتقده ان هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يريد الخبر الاخير وحده ويكون عدم مطابقته لعدم ما يمكن المطابقة معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقوله انه كذب صدق على هذا التقرير فلا يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال فان كذب فى جملة عمره أو فى جميع ما قاله فى هذا البيت ثم قال كل ما تكلمت به فى عمرى صدق أو جميع ما قلته فى هذا البيت صدق فان أراد ما تقدم منه قبل هذا الخبر فهو كاذب وان أراد هذا الخبر فهو كاذب أيضا فان الصدق مطابقة الخبر لغيره والخبر عن الخبر بانه صدق يقتضى تقدم رتبة المخبر عنه عن الخبر وتأخر الشئ عن نفسه بالرتبة محال وان أراد المجموع من الاخبار المتقدمة وهذا الخبر فالمطابقة لم تحصل أيضا فى الجميع فهو كذب أيضا وكذب ولم يتأت هنا فى الخبر الاخير ما تأتى لنا فيه اذا قال أنا كاذب فيه لان الصدق يشترط فيه المطابقة فيحتاج فيه الى شيئين حتى تحصل المطابقة بينهما اما اذا قال أنا كاذب فيه فقد ادعى عدم المطابقة وهى تصدق بطريقين اما بمخبر عنه غير مطابق واما بعدم المخبر عنه بالكلية كما تقدم تقريره فلا جرم أمكننا ان نجعل الخبر الواحد كذبا ولم يمكنا ان نجعله صدقا فتأمل هذا الفرق ولاحظ فيه ان الكذب أعم والاعم قد يوجد حيث لا يوجد الاخص واما الامام فخر الدين وغيره فقد سوى بين البابين وقصر الكذب فى عدم المطابقة على أحد قسميه

قال (والذى أعتقده ان هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يريد الاخير وحده ويكون عدم مطابقته لعدم ما يمكن المطابقة معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقوله انه كذب صدق على هذا التقرير فلا يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال) قلت قد سبق ان هذا الاحتمال كالممتنع مع ان فيه أمرا آخر وهو ان هذا الخبر بعينه صدق وكذب معا وذلك لا يصح أصلا وما سبب هذا الارتباك والتخبط الذى لا يعقل الا التزام ان الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب اما اذا قلنا يخلو عنهما ارتفع الاشكال لا محالة قال (فان كذب فى جملة عمره أو فى جميع ما قاله فى هذا البيت ثم قال كل ما تكلمت به فى عمرى صدق أو جميع ما قلته فى هذا البيت صدق الى منتهى قوله أمكننا ان نجعل الخبر الواحد كذبا ولم يمكنا ان نجعله صدقا) قلت ما قاله فى ذلك ظاهر ومبنى على الفرق الذى قرره بين الصدق والكذب وان الصدق لا بد فيه من المطابقة فيلزم سبق مخبر عنه بخلاف الكذب لا يشترط فيه عدم المطابقة بل ذلك أو عدم مخبر عنه البتة قال (فتأمل هذا الفرق ولاحظ فيه ان الكذب أعم والاعم قد يوجد حيث لا يوجد الاخص فاما الامام فخر الدين وغيره فقد سوى بين البابين الى آخر المسألة) قلت الاصح ما قاله الفخر وغيره والله اعلم وتتضح المسألة بالتقسيم الحاضر فنقول لا يخلو قائل كل ما تكلمت به فى جميع عمرى كذب أن يكون تكلم قبل هذا الكلام أو لم يتكلم فان تكلم فلا يخلو ان يكون تكلم بكذب أو بصدق أو بصدق وكذب فان كان تكلم بكذب لا غير فكلامه هذا صادق وان كان تكلم بصدق لا غير أو بصدق وكذب فكلامه هذا كذب وان لم يتكلم قبل هذا الكلام فكلامه هذا كذب على ما سلك الشهاب ولا صدق ولا كذب على ما سلك غيره والله اعلم

وقال

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ كذب نتيجة المقدمتين الصادقتين فى الشكل الاول المنتظم بنحو قولك الفول يغذو الحمام والحمام يغذو البازى ينتج الفول يغذو البازى وهذا خبر كاذب اذ البازى لا يأكل الا اللحم انما هو من جهة فوات شرط الانتاج الذى هو اتحاد الوسط فان ضابط اتحاده فى الشكل الاول ان تأخذ عين خبر المقدمة الاولى فتجعله مبتدأ فى الثانية وهنا لم تأخذه بل أخذت مفعوله وجعلته مبتدأ فى الثانية ونظيره ان تقول زيد مكرم خالدا وخالد مكرم عمرا ينتج زيد

مكرم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان

وقال اذا قال أنا كاذب فى الخبر الاخير هو كاذب لتأخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وتأخر الشئ عن نفسه محال لكن الكذب أعم مما ادعاه كما تقدم بيانه فلا يلزم ما قاله ﴿ المسألة الثانية ﴾ وعد الله تعالى و وعيده وقع لابن نباتة فى خطبة الحمد لله الذى اذا وعد وفى واذا أوعد تجاوز وعفا وحسن ذلك عنده ما جرت العوائد به من التمدح بالوفاء فى الوعد والعفو فى الوعيد قال الشاعر

وانى اذا أوعدته أو وعدته ❊ لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

تمدح بهما وقد أنكر العلماء على ابن نباتة ذلك وتقرير الانكار ان كلامه هذا يشعر بثبوت الفرق بين وعد الله تعالى و وعيده والفرق بينهما محال عقلا لانه ان أريد بالوعد والوعيد صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه اللغوى من العموم فانهما سواء فى جواز دخول التخصيص فيهما فكما دخل التخصيص فى قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بمن عفى عنه تفضلا أو بالتوبة أو غير ذلك فلم ير شرا مع عمله له فكذلك دخل التخصيص فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بمن حبط عمله بردته وسوء خاتمته أو أخذت أعماله فى الظلامات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله وكذلك جميع اخبارات الوعيد والوعد يخرج منهما من لم يرد باللفظ و يبقى المراد فلا فرق بينهما من هذا الوجه وان أريد بالوعد والوعيد من أريد بالخطاب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم أو العقاب فيستحيل ان من أراده الله تعالى بالخبر ان لا يقع مخبره والا لحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم لمن أراده الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وحصول العقاب لمن أراده الله تعالى بالاخبار عن عقابه لئلا يلزم الخلف فحينئذ لا فرق بينهما أيضا فان قلت ان أريد بالوعيد صورة العموم وهو قابل للتخصيص و بالوعد من أريد بالخطاب فانه يتعين فيه الوفاء بذلك الموعود يندفع المحال وتصح هذه العبارة قلت هذا يمكن غير أنه يوهم أن الله تعالى يعفو عمن أريد بالوعيد ولا يقتصر المفهوم على التخصيص فقط كما جرت به العادة من التمدح بالعفو وان أكذب أحدنا نفسه كما قال الشاعر فان الكذب جائز علينا ونمدح به ويحسن منا فى مواطن وهو محال على الله تعالى واذا أوهم مثل هذا حرم اطلاقه لان اطلاق ما يوهم المحال على الله تعالى حرام ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد فقلنا

قال شهاب الدين (المسألة الثانية) وعد الله تعالى و وعيده وقع لابن نباتة فى خطبة الحمد لله الذى اذا وعد وفى واذا أوعد تجاوز وعفا الى آخر المسألة) قلت جزم الشهاب بخطا ابن نباتة و يمكن ان يخرج لكلامه وجه وهو ان وعد الله لا يخصصه الا الردة لا غير و وعيده يخصصه الايمان وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والمغفرة ولا مقابل لها فى جهة الوعد فلما كان الوعد مخصصاته اقل من مخصصات الوعيد صح ان يفرق بينهما بناء على ذلك وما ذكره من ايهام العفو عمن اريد بالوعيد ليس من الايهام الممنوع والله اعلم قال شهاب الدين ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد فقلنا

يكون زيد عدوا لعمرو فلم يكرمه فظهر انه متى أخذت مفعول الوسط بطل الانتاج ومتى أخذته نفسه فهو الذى يحصل به الانتاج و يصدق معه الخبر الناشئ من القياس ﴿ المسئلة السادسة ﴾ كذب نتيجة المقدمتين الصادقتين فى الشكل الاول المنتظم بنحو قولك كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد ينتج الزوج اما زوج أو فرد وهذا خبر كاذب اذ الشئ لا ينقسم الى نفسه وغيره انما هو من جهة انك ان أردت بلفظ العدد فى المقدمة الثانية العدد فى أى حالة كان من معنى كلامك العدد حالة كونه زوجا أو حالة كونه فردا هو منقسم الى الزوج والفرد وقد علمت ان الشئ لا ينقسم الى نفسه وغيره فهذه المقدمة كاذبة ضرورة على هذا التقرير وان أردت بلفظ العدد العدد من حيث الجملة كان اشارة الى القدر المشترك بين جميع

الاعداد وانقسام القدر المشترك الى أنواع صادق فصدقت المقدمة الثانية على هذا التقدير الا انها جزئية فان المشترك يكفى فى تحققه صورة واحدة ولان كلية المنفصلة انما تكون عند أرباب المنطق اذا سورت بما يشير الى ان ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه فى جميع الاحوال وعلى جميع التقادير وشرط الانتاج كلية المقدمة الثانية فظهر ان كذب النتيجة اما لكذب المقدمة الثانية واما لفوات شرط الانتاج الذى هو كليتها ﴿ المسئلة السابعة ﴾ اذا قلنا ان معنى تسمية

الزمان والمكان ظرفين ليس هو غيبة المظروف فيهما واحاطتهما به كما هو مقتضى ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية نظرا الى ان معنى الزمان اما اقتران حادث بحادث والاقتران نسبة واضافة لم تحط بزيد كاحاطة ثوبه انما هي فى ذينك الحادثين لا تتعداهما وأما حركات الافلاك والحركة قائمة فى الفلك لم تحط بزيد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده وان نحو زيد عندك حقيقة وان لم يغب فى المكان الذى أنت فيه والمراد بقوله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض له ما على ظهرهما

زيد ومسيلمة الحنفى صادقان أو كاذبان استحال فى هذا الخبران يكون صادقا والا لصدق مسيلمة فى قولنا هما صادقان او لكذب زيد فى قولنا هما كاذبان ويستحيل ايضا ان يكون هذا الخبر كاذبا للزوم صدق مسيلمة فى قولنا هما كاذبان او كذب زيد فى قولنا هما صادقان لكن كذب زيد محال لان الفرض خلافه واذا ارتفع عنه الصدق والكذب لزم ارتفاع النقيضين كما تقدم تقريره قبل هذا فيمن قال انا كاذب فى بيت لم يتكلم فيه الا بهذا الكلام وقد تقدم مبسوطا ويلزم ايضا وجود الخبر بدون خصيصته وهو قبول الصدق والكذب وهو محال ايضا * والجواب قال الامام فخر الدين فى باب الاخبار ان هذا الخبر فى قوة خبرين فاذا قلنا زيد ومسيلمة صادقان فتقديره زيد صادق ومسيلمة صادق والاول خبر صادق والثانى خبر كاذب وكذلك اذا قلنا كاذبان صدق مفهوم الكذب فى مسيلمة وكذب فى زيد وهذا الجواب يبطل بتضييق الفرض بان نقول المجموع صادق او كاذب ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد فى اللفظ او يقول المتكلم اردت المجموع والاخبار عنه ولم ارد الاخبار عن كل واحد منهما فيبطل هذا الجواب والجواب الحق ان نلتزم فى قولنا هما صادقان انه كذب وتقريره ان الكذب نقيض الصدق كما تقدم تقريره فانه عدم المطابقة الذى هو نقيض المطابقة والمتكلم اخبر عن حصول المطابقة فى المجموع وفى كل واحد منهما وليست كذلك لان الحقيقة تنتفى بانتفاء جزئها فتنتفى المطابقة فى المجموع بنفيها فى احدهما ولا نشك انها منفية فى احدهما فيكون الحق نفى المطابقة فى المجموع فيكون الخبر كذبا وكذلك اذا قلنا هما كاذبان فانا اخبرنا عن ثبوت عدم المطابقة فى كل واحد منهما واذا قال قائل العدم يشمل زيدا وعمرا كذب خبره هذا بوجود احدهما فان مجموع العدمين ينتفى بانتفاء جزئه كما ينتفى مجموع الثبوت وقد اشار فخر الدين الى ان الخبر يكون كذبا غير انه لم يبسط تقريره * ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه ينتج الانسان وحده حيوان وهذا خبر كاذب مع ان مقدماته صحيحة فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب وذلك ان جوزناه يبطل علينا باب الاستدلال * والجواب ان الفساد انما جاء من جهة ان المقدمة الاولى هى مقدمتان التفت احداهما بالاخرى احداهما سالبة والاخرى موجبة فان قولنا الانسان وحده ناطق معناه انه ناطق

زيد ومسيلمة صادقان او كاذبان استحال ذلك الى آخر تقرير الاشكال ثم ذكر جواب الفخر بانه فى قوة خبرين احدهما صادق والآخر كاذب ورد الجواب بتضييق الفرض فى السؤال عن المجموع او يقول المتكلم اردت المجموع واجاب بانه خبر كاذب وانه ان اراد كل واحد منهما فهو خبر كاذب وان اراد المجموع فكذلك لان الحقيقة الكلية تنتفى بانتفاء جزئها) قلت ما قاله جواب حسن بناء على أن الخبر لا بد ان يكون صدقا وكذبا واما على انه يخلو عنهما فلا اشكال قال شهاب الدين ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه ينتج الانسان وحده حيوان وهذا كذب * قلت اجاب بان قول القائل الانسان وحده ناطق فى قوة مقدمتين موجبة وسالبة واكمل جوابه بناء على

(١) كان الخبر الناشئ من المقدمتين فى نحو قولك الوتد فى الحائط والحائط فى الارض ينتج الوتد فى الارض صادقا لا اشكال فيه وان قلنا معنى ذلك غيبة المظروف فيهما واحاطتهما به كما تقتضيه الظرفية الحقيقية كان الخبر المذكور كاذبا فان الوتد ليس فى الارض الا ان كذبه من جهة فوات شرط الانتاج الذى هو اتحاد الوسط فانك هنا لم تأخذ عين خبر المقدمة الاولى فتجعله مبتدأ فى الثانية كما هو ضابط الاتحاد بل مفعوله بواسطة حرف الجر وجعلته مبتدأ فى الثانية على انا لا نسلم كذب الخبر الناشئ عن المقدمتين المذكورتين على هذا التقدير بل هو صادق لان المقدمة الثانية وهى الحائط فى الارض ان كانت حقيقة وان جملة الحائط فى الارض كان الوتد فى الارض خبرا حقا كقولك المال فى الصندوق الناشئ عن قولك المال فى الكيس والكيس فى الصندوق وان كانت مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء من حيث ان الحائط لم يغب بجملته فى الارض بل ابعاضه كان الخبر المذكور وهو الوتد فى الارض مجازا أيضا لعلاقة المجاورة فافهم بقاء شرط الانتاج الذى هو اشتراك المقدمتين فى الوسط لزم كذب النتيجة مع صدق المقدمتين فيما يستدل به على ان كل ما فى العالم ذهب وغيره

﴿ المسألة الثامنة ﴾

(١) قوله كان الخبر الخ جواب اذا فى قوله اذا قلنا ان معنى الخ اهـ مؤلف

وغيره غير ناطق هذا هو مدلول وحده لغة فان جعلنا مقدمة الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فانه يصير الانسان ناطق وكل ناطق حيوان فينتج كل انسان حيوان ولا محال في هذا وان جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الانتاج لفوات شرطه وهو ان الشكل الاول من شرطه ان تكون صغراه موجبة وهذه سالبة فلا يصح الا ترى انك اذا قلت لاشئ من الانسان بحجر وكل حجر جسم كانت النتيجة لاشئ من الانسان بجسم وهو باطل فلا بد ان تكون مقدمة القياس في هذا الشكل موجبة اذا كانت صغرى وهذا الكلام قد جعلت فيه سالبة فلذلك حصل فيه امر محال وان جعلنا المجموع المقدمتين مقدمة واحدة امتنع ايضا فانه لا قياس عن ثلاث مقدمات ويلزم الفساد من كون احداهما سالبة كما تقدم

﴿المسألة الخامسة﴾ تقول الفول يغذو الحمام والحمام يغذو البازي فالفول يغذو البازي المقدمتان صادقتان والخبر الذي انتجتاه كاذب وهو قولنا الفول يغذو البازي فانه لا يأكل الا اللحم فكيف ينتج الصادق الكاذب وذلك خلل بنظام الاستدلال * والجواب ان الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط فان قولنا الفول يغذو الحمام الاصل ان تقول وكل ما يغذو الحمام يغذو البازي ولم نأخذه بل اخذنا مفعول المحمول وضابط اتحاد الوسط الذي هو شرط الانتاج ان تأخذ عين الخبر في المقدمة الاولى فتجعله مبتدأ في الثانية وهنا لم تأخذه بل اخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية فلم يتحد الوسط واذا لم يتحد الوسط لم يحصل الانتاج ونظيره أن تقول زيد مكرم خالدا وخالد مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان يكون زيد عدو العمرو فلم يكرمه وعلى هذا السؤال متى اخذت مفعول الوسط بطل الانتاج ومتى اخذته نفسه فهو الذي يحصل به الانتاج ويصدق معه الخبر فتأمل

﴿المسألة السادسة﴾ تقول كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد ينتج الزوج اما زوج أو فرد والاخبار عن كون الزوج منقسما الى الزوج والفرد كاذب فان المنقسم الى شيئين لا بد وان يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين الزوج والفرد فالمقدمات صادقة والخبر الذي انتجته كاذب فيلزم المحال كما تقدم * والجواب ان المحال انما نشأ من جهة ان المقدمة الثانية في هذا الشكل من شرطها ان تكون كلية وقولنا العدد اما زوج أو فرد قضية منفصلة نص ارباب المنطق على انها انما تكون كلية بازمانها واوضاعها فان لم تقع الاشارة الى

ذلك وهو جواب حسن ولقائل ان يجيب بان المقدمة الاولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب ان يذكر الموضوع في الثانية مقيدا بقيده ولو ذكر كذلك لظهر الفساد في المقدمة الثانية اذ ليس الانسان وحده حيوانا بل هو وغيره ففساد النتيجة لفساد احدى المقدمتين وهذا الجواب مغن عن الجواب الاول مع انه حسن قال شهاب الدين ﴿المسألة الخامسة﴾ تقول الفول يغذو الحمام والحمام يغذو البازي الى آخر المسألة قلت جوابه ظاهر صحيح قال ﴿المسألة السادسة﴾ تقول كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد الى آخر المسألة قلت ما ذكره من الجواب صحيح ظاهر

و ياقوت وحيوان وكذا على قولنا هذا الجبل ذهب بنحو لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق فلم يلزم بكذبها المحال وهو انتاج الصادق الخبر الكاذب المؤدي لبطلان باب الاستدلال على انا لو قلنا في الاستدلال المذكور لان القائل بأنه ذهب قائل بانه جسم وكل قائل بأنه جسم صادق ينتج ان كل قائل بأنه ذهب صادق وسلمنا عدم فوات شرط الانتاج المذكور حينئذ أجيب بوجوه ثلاثة * أحدها ان الكلام مبني على التقدير لا على نفس الامر ولا محذور في التزام ان الجبل ذهب على سبيل الفرض ولا في كون المحال في النتيجة نشأ عنه * وثانيها انا لا نسلم ان القائل بانه ذهب قائل بانه جسم اذ يجوز في المحال ان يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الاولى فلا تلزم النتيجة * وثالثها انا وان سلمنا انه صادق الا انا لا نسلم صحة المقدمات ضرورة انه ليس بصادق في كل من قوله انه ذهب وقوله انه جسم بل هو صادق في الثاني دون الاول فلم يحصل مقصود السائل من انه صادق في قوله انه ذهب لاسيما وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وهي قوله انه جسم فاندفع الاشكال والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق الثالث بين قاعدة الشروط اللغوية وقاعدة غيرها﴾ من الشروط العقلية والشرعية والعادية وبين كل واحد منها مع الآخر منها فالمقصود هنا جهتان * الجهة الاولى الفرق بين سائر الشروط وهو ان ارتباط الشرط بالمشروط ان كان معناه انه من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به فهو الشرط العقلي كالحياة مع العلم أو ان الله ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع فهو الشرط الشرعي كالطهارة مع الصلاة أو ان الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه بقدرته ومشيئته فهو الشرط العادي كالسلم مع صعود السطح أو ان واضع اللغة ربط هذا الشرط بمشروطه أي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض فهو الشرط اللغوي كالدخول المعلق عليه الطلاق في نحو ان

دخلت الدار فانت طالق والجهة الثانية الفرق بين القاعدتين المذكورتين المبني على اصطلاح اصولي يفتقر لبيان الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند الاصوليين وليس ذلك بمتفق عليه فقد ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني الى خلافه * فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فخرج بقيد من وجوده الوجود الشرط اذ لا يلزم من وجوده شيء و بقيد ومن عدمه العدم المانع اذ لا يلزم من عدمه شيء و بقيد لذاته السبب المقارن وجوده لعدم الشرط أو لوجود المانع فلا يلزم الوجود أو الذي اخلفه حال عدمه سبب آخر فلا يلزم

العدم والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فخرج بقيد يلزم من عدمه العدم المانع فلا يلزم من عدمه شيء و بقيد ولا يلزم من وجوده الخ السبب اذ يلزم من وجوده الوجود و بقيد لذاته الشرط المقارن وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود لاجل السبب لا لذات الشرط أو لقيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط و بقيد ولا يشتمل على شيء الخ جزء العلة فهو وان كان يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم أيضا الا انه مشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسب والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فخرج بقيد يلزم من وجوده العدم السبب و بقيد ولا يلزم الخ الشرط و بقيد لذاته المانع المقارن عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم أو لوجود السبب فيلزم الوجود ولا يلزمه لذاته شيء من ذلك فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه والزكاة تصلح مثالا للثلاثة فالنصاب سبب والحول شرط والدين مانع * و بظهور هذه الحقائق الثلاثة يظهر ان قاعدة الشرط اللغوية التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق انها اسباب يلزم من وجودها كالدخول في المثال وجود مشروطها كالطلاق و يلزم من عدمها عدم المشروط أي من عدم الدخول عدم الطلاق الا ان يخلفه سبب آخر كالانشاء بعد التعليق كما هو شأن السبب وقاعدة

ان ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال وعلى جميع التقادير والا (١) لم تكن كلية اذا تقرر هذا فنقول ماتريد بقولك العدد اما زوج أو فرد تريد العدد في أي حالة كان أو من حيث الجملة فان أردت الاول كان معنى كلامك العدد في حالة كونه زوجا هو منقسم الى الزوج والفرد وذلك كاذب وان وقع حالة كونه فردا انقسم اليهما أيضا وذلك كاذب ايضا فهذه المقدمة كاذبة ضرورة على هذا التقدير وان اردت بالعدد العدد من حيث الجملة فهو اشارة الى القدر المشترك بين جميع الاعداد فان القدر المشترك ينقسم الى أنواع وذلك صادق غير انها اذا صدقت المقدمة على هذا التقدير كانت جزئية فان المشترك يكفي في تحققه صورة واحدة واذا كانت جزئية بطل شرط الانتاج وهو كون المقدمة الثانية كلية فظهر حينئذ ان هذه المقدمة الثانية اما كاذبة أو فاتت فيها شرط الانتاج وعلى التقديرين لا تصح النتيجة ولا يوثق بالخبر الناشئ من هذا التركيب ﴿المسألة السابعة﴾ تقول الوتد في الحائط والحائط في الارض ينتج قوله الوتد في الارض وهو خبر كاذب فان الوتد ليس في الارض فقد أنتج الصادق الكاذب فيلزم المحال كما تقدم * والجواب ان هذا الكلام فيه توسع وهو قولك الحائط في الارض فانه لم يغب بجملته في الارض بل ابعاضه فهو مجاز من باب اطلاق الجزء (٢) على الكل فلو كان اللفظ حقيقة وأن جملة الحائط في الارض كان الوتد في الارض خبرا وكان الخبر حقا كقولنا المال في الكيس والكيس في الصندوق فالمال في الصندوق وهذا خبر حق لانه ليس فيه توسع بخلاف الحائط في الارض * فان قلت ظرف الزمان والمكان ليس من شرطه الاحاطة كقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والمراد ما على ظهرهما وكقوله تعالى وهو الذي في السماء اله و في الارض اله وهو انما يعبد فوق ظهرهما فاللفظ حقيقة وكذلك اذا قلنا زيد عندك حقيقة وان لم يغب في المكان الذي انت فيه وكذلك زيد في الزمان ليس معناه الاحاطة لان معنى الزمان هو اقتران حادث بحادث والاقتران نسبة واضافة لم تحط بزيد كاحاطة ثوبه انما هي في تينك (٣) الحادثين لا يتعداهما وكذلك اذا فسرنا الزمان بحركات الافلاك فان الحركة قائمة في الفلك لم تحط بزيد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده فظهر حينئذ ان تسمية الزمان والمكان ظرفين ليس معنى ذلك الغيبة فيهما واحاطتهما بالمظروف فبطل ماذكرتموه من التوسع و بطل أيضا ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية * قلت اذا

قال ﴿المسألة السابعة﴾ تقول الوتد في الحائط والحائط في الارض فالوتد في الارض (٤) (الخ) قلت ما ذكره في الجواب ايضا صحيح ظاهر الا قوله وكقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهو انما يعبد فوق ظهرهما فاللفظ حقيقة فان الفوقية الحقيقية تقتضي الاستقرار والاستقرار يقتضي المماسة وذلك من صفات الحوادث فان كان أراد ظاهر ذلك اللفظ فهو خطأ

---

(١) الوجه حذف والا (٢) لعله العكس (٣) لعله ذينك وهو بعد محل تأمل
(٤) في الاصل ينتج قوله الوتد في الارض

الزمت هذا اقول الوتد فى الارض حقيقة ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ والسؤال والاشكال انما جاء من قبل ان الوتد ليس مغيبا فى الارض اما على هذا التقدير فلا يلزم اشكال ولا يضرنا الزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود ﴿ المسألة الثامنة ﴾ قولنا هذا الجبل ذهب لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على ان كل ما فى العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحالات تقريرها بهذا الدليل وهذه مغلطة عظيمة * والجواب عنها من وجوه * احدها ان قول القائل هذا الجبل ذهب محال وكذب والمحال يلزمه المحال فيكون المحال فى النتيجة انما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم انه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور وانما المحذور كونه ذهبا فى نفس الامر *وثانيها انا لا نسلم انه يقول انه جسم فان قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الاولى فلا تلزم النتيجة *وثالثها انا لا نسلم صحة المقدمات ونسلم انه صادق لكنه قد تقدم من قوله أمران أحدهما قوله انه ذهب والآخر قوله انه جسم فهو صادق فى قوله انه جسم لا فى قوله انه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل لاسيما وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فاندفع الاشكال فهذه نبذة من الاخبار مشكلة لا يتحدث فيها الا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤالها وجوابها على دقائق من العلوم وقد تذكر فى سياق المغالطات فيعسر الجواب عنها وقد اتضح منها جملة ههنا توجب الاعانة على فهم غيرها والله المستعان لا رب غيره

﴿ الفرق الثالث بين الشرط اللغوى وغيره ﴾ من الشروط العقلية والشرعية والعادية فان أكثر الناس يعتقدون ان الكل معنى واحد وان اللفظ مقول عليها بالتواطؤ وان المعنى واحد وليس كذلك بل للشروط اللغوية قاعدة مباينة لقاعدة الشروط الاخر ولا يظهر الفرق بين القاعدتين الا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع أما السبب فهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

قال ﴿ المسألة الثامنة ﴾ قولنا هذا الجبل ذهب لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق الى آخر أجوبته) * قلت أجوبته صحيحة غير انه كان الاولى الجواب بأن شرط الانتاج غير موجود وهو اشتراك المقدمتين فى الوسط ولم يشتركا فى هذا القول فى الوسط ففات شرط الانتاج ولزم بفوته الخطأ والكذب قال شهاب الدين ﴿ الفرق الثالث بين الشرط اللغوى وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية ﴾ قلت كان حقه كما فرق بين الشرط اللغوى وغيره أن يفرق بين سائر الشروط فان الشرط العقلى ارتباطه بالمشروط عقلى ومعنى ذلك ان من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به والشرط الشرعى ارتباطه بالمشروط شرعى ومعنى ذلك ان الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذى نسميه خطاب الوضع والشرط العادى ارتباطه بالمشروط عادى ومعنى ذلك ان الله تعالى ربط هذا الشرط بمشروطه

كل من الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالسلم مع صعود السطح انها يلزم من عدمها عدم مشروطها ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم لمشروطها فقد يوجد مشروطها عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذى هو شرط وقد يعدم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب فاطلاق لفظ الشرط على ما عدا اللغوية حقيقة قطعا وعلى اللغوية يمكن ان يقال حقيقة أيضا بطريق الاشتراك لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وان يقال مجازا لانه ارجح من الاشتراك وان يقال بطريق التواطؤ بان يدعى وضعه للقدر المشترك بين الجميع وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فان كلا من الشروط العقلى والشرعى والعادى يتوقف دخوله فى الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لا يقتضيه والمشروط اللغوى يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم ان ما عدا العقلى من الشروط من حيث ان ربطها بمشروطها بالوضع تقبل الابدال والاخلاف والابطال اذ لا يمتنع رفع ذلك الربط فمثال الابدال والاخلاف فى الشرط اللغوى ان يقول لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم يقول لها انت طالق ثلاثا فتقع الثلاث بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة أو تقول لشخص ان اتيتنى بعبدى الآبق فلك هذا الدينار ثم تعطيه الدينار قبل أن يأتى بالعبد هبة فتخلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بالعبد ومثال الابطال فيه ان ينجز الطلاق ابطالا للتعليق وان يتفق الجاعل والمجعول له على فسخ الجعالة وقس على ذلك العادى والشرعى فان كلا من العادة والشرع قد يبطل الشرطية فى نحو السلم والطهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره وقد اخلف الشرع الطهارة المائية بالترابية واخلفت العادة السلم برفع الشخص فى التابوت بآلة جذب الأثقال والشرط العقلى من حيث ان ربطه بمشروطه ذاتى لا بالوضع لا يقبل البدل والاخلاف ولا ابطال الشرطية كما

لايقتضي وجوده وجود المشروط بخلاف اللغوي فالفرق بين اللغوي وغيره من الشروط ثلاثة اقتضاؤه الوجود والبدل والابطال بخلاف غيره فانه قد لا يقتضي الثلاثة وقد لا يقتضي الوجود وان اقتضى البدل والابطال فافهم ﴿فصل﴾ في ثمانية مسائل من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وامور غامضة واشارات شريفة تتضح بها قاعدة الشروط اللغوية تمام الاتضاح المسئلة الاولى انشد بعض الافاضل

مايقول الفقيه ايده الله * ولازال عنده احسان
في فتى علق الطلاق بشهر * قبل ماقبل قبله رمضان

والبيت الثاني وان كان بيتا واحدا الا أنه من نوادر الابيات فانه مع صعوبة معناه ودقة مغزاه اما أن يلتزم فيه صحة الوزن على القانون اللغوي واستعمال ألفاظه في حقائقها دون مجازاتها فيكون مشتملا على ثمانية أبيات في الانشاد بالتغيير والتقديم والتأخير كل بيت منها يشتمل على مسئلة من الفقه في التعاليق الشرعية والالفاظ اللغوية وتلك المسئلة صعبة المغزى وعرة المرتقى واما أن يلتزم المجاز في ألفاظه دون الحقائق مع الاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحوا من ضعفه فيكون مشتملا على سبعمائة وعشرين مسئلة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية تحصل من هذه الالفاظ الثلاث وتبديلها باضدادها واستعمالها في مجازاتها وتنقلها في التقديم والتأخير مفترقة ومجتمعة على ماسيأتي بيانه انشاء الله تعالى فاحتاج بيانه الى مقاصد ﴿المقصد الاول﴾ في تقرير البيت على طريقة التزام استعمال ألفاظه في حقائقها مع صحة الوزن على القانون اللغوي وفيه ثلاثة مباحث ﴿المبحث الاول﴾ هذا البيت ثمانية أبيات في التصوير أحدها أصل وهو اجتماع ثلاث قبلات وسبع تتفرع عنه بأن يبدل الجميع بالبعدات نحو مابعد بعده بعده وهذه الصورة الثانية أو يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ماقبل بعده وهذه الصورة الثالثة أو يبدل من الثاني والثالث دون الاول نحو قبل مابعد بعده وهذه الصورة الرابعة أو يبدل من الثاني فقط

السبب

العدم لذاته أما القيد الاول فاحتراز من الشرط فانه لايلزم من وجوده شيء انما يؤثر عدمه في العدم والقيد الثاني احتراز من المانع فان المانع لايلزم من عدمه شيء انما يؤثر وجوده في العدم والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم الوجود أو اخلافه بسبب آخر حالة عدمه فلا يلزم العدم وأما الشرط فهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فالقيد الاول احتراز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء والقيد الثاني احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود ولكن ليس ذلك لذاته بل لاجل السبب أو قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط والقيد الرابع احتراز من جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غير أنه مشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسبة (٧) وأما المانع فهو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثاني احتراز من الشرط والقيد الثالث احتراز من مقارنة عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم أو وجود السبب فيلزم الوجود لكن بالنظر لذاته لا يلزم شيء من ذلك اذا تقرر ذلك يظهر ان المعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه والثلاثة تصلح الزكاة مثالا لها فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع اذا ظهرت حقيقة كل واحد من السبب والشرط والمانع يظهر أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياة مع العلم أو الشرعية كالطهارة مع الصلاة أو العادية كالسلم مع صعود السطح فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد يعدم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب وأما الشروط اللغوية التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من الدخول الطلاق ومن عدم الدخول عدم الطلاق الا أن يخلفه سبب آخر كالانشاء بعد التعليق وهذا هو شأن

بقدرته ومشيئته والشرط اللغوي ربطه بمشروطه واضع اللغة اي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض هذه فروق بين هذه الشروط واضحة واما الفرق الذي ذكره فمبني على اصطلاح اصولي ولذلك احتاج في بيانه الى ذكر الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند اهل الاصول وليس ذلك بمتفق عليه فقد ذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني الى خلافه وماذكره من رسوم السبب والشرط والمانع لا بأس به وماذكره من أن الشروط اللغوية أسباب فبناء على ذلك الاصطلاح وماذكره من احتمال تسمية جميع تلك الشروط شروطا باعتبار قدر مشترك بينها وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك صحيح ظاهر

---

(٧) الظاهر مناسب

دون الاول والثالث نحو قبل مابعده قبله وهذه الصورة الخامسة أو يبدل من الاول والثانى دون الثالث نحو بعد ما بعد قبله وهذه الصورة السادسة أو يبدل من الاول فقط دون الثانى والثالث نحو بعد ما قبل قبله وهذه الصورة السابعة أو يبدل من الاول والثالث دون الثانى نحو بعد ما قبل بعده وهذه الصورة الثامنة ﴿المبحث الثانى﴾ ينبغى تفسير الشهر المراد فى جميع هذه الصور الذى أفتى به شيخ القرافى الشيخ ابو عمرو ولما سئل عن ذلك بمصر ثم بدمشق على امور * احدها ما مر من التزام استعمال الفاظ البيت فى حقائقها لا فى مجازاتها الثانى ان هذه القبلات والبعدات وان كانت ظروفا زمانية والقاعدة تقتضى ان مظروفها يحتمل ان يكون شهرا تاما وان يكون يوما واحدا من الشهر المراد اذ يصدق على رمضان بطريق الحقيقة اللغوية لا المجاز اللغوى أنه قبل شوال وأنه قبل يوم عيد الفطر الا أن المظروف ههنا شهر تام بقرينة السياق بل ذلك ضرورى ههنا أما بالنسبة لما صحبه الضمير العائد على الشهر المسئول عنه فلأنه اذا كان الشهر شوالا لا يمكن حمل المظروف على بعضه كيوم عيد الفطر وحده الا على المجاز والتفاسير المفتى بها فى صور هذا البيت مبنية على الحقيقه كما علمت واما بالنسبة لما لم يصحبه ضمير الشهر كقبل المتوسط فلأن رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسئول عنه وتعين ان مظروف احد القبلين وهو المضاف الى الضمير شهر تعين أن مظروف القبل المتوسط شهر أيضا لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعد شهر بل لا يوجد بين شهرين عربيين الاشهر فتعين أن مظروف هذه الظروف شهور تامة وأما الاشهر القبطية فان أيام النسىء تتوسط بين مسرى وتوت الامر الثالث أن قاعدة الاضافة عند العرب وان كانت على أنه يكفى

السبب ان يلزم من عدمه العدم الا أن يخلفه سبب آخر فاذا ظهر ان الشروط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق اللفظ على القاعدتين أمكن أن يقال بطريق الاشتراك لانه مستعمل فيهما والاصل فى الاستعمال الحقيقة وأمكن أن يقال بطريق المجاز فى أحدهما لان المجاز أرجح من الاشتراك وأمكن أن يقال بطريق التواطىء باعتبار قدر مشترك بينهما وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فان المشروط العقلى وغيره يتوقف دخوله فى الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لايقتضيه والمشروط اللغوى يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم ان الشرط اللغوى يمكن التعويض عنه والاخلاف والبدل كما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم يقول لها أنت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة وكقوله ان أتيتنى بعبدى الآبق فلك هذا الدينار ولك أن تعطيه اياه قبل أن يأتى بالعبد هبة فتخلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بالعبد ويمكن ابطال شرطيته كما اذا أنجز الطلاق فان التنجيز ابطال للتعليق وكما اذا اتفقنا على فسخ الجعالة والشروط العقلية لايقتضى وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاخلاف ولا تقبل ابطال الشرطية الا الشرعية خاصة فان الشرع قد يبطل شرطية الطهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره فهذه ثلاثة فروق اقتضاء الوجود والبدل والابطال اذا تخلص الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الأخرى فنوشح ذلك بذكر مسائل من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وأمور غامضة واشارات شريفة تكون الاحاطة بها حلية للفضلاء وجمالا للعلماء ولنقتصر من ذلك على ثمان مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ أنشد بعض الفضلاء

مايقول الفقيه أيده الله ولا زال عنده احسان
فى فتى علق الطلاق بشهر قبل ماقبل قبله رمضان

اعلم أن هذا البيت من نوادر الابيات واشرفها معنى وادقها فهما وأغربها استنباطا لايدرك معناه الا العقول السليمة والافهام المستقيمة والفكر الدقيقة من افراد الاذكياء وآحاد الفضلاء والنبلاء بسبب انه بيت واحد وهو مع صعوبة معناه ودقة مغزاه مشتمل على ثمانية أبيات فى الانشاد بالتغيير والتقديم والتأخير بشرط استعمال الالفاظ فى حقائقها دون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على القانون اللغوى وكل بيت مشتمل على مسألة من الفقه فى التعاليق الشرعية والالفاظ اللغوية وتلك المسألة صعبة المغزى

قال (ثم ان الشرط اللغوى يمكن التعويض عنه والاخلاف والبدل) قلت ما قاله فى ذلك صحيح أيضا قال (والشروط العقلية لايقتضى وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاخلاف) قلت ماقاله صحيح أيضا قال (ولا تقبل ابطال الشرطية الا الشرعية خاصة قلت جميع الشروط تقبل الابدال والاخلاف والابطال ماعدا العقلية خاصة فان ماعدا العقلى من الشروط ربطه بالوضع فلا يمتنع رفع ذلك الربط قال شهاب الدين (اذا تخلص الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الاخرى فنوشح ذلك بذكر مسائل من الشروط اللغوية الى آخر المسألة قلت ماذكره فى ذلك وفى المسألة بجملتها صحيح والله أعلم

أدنى ملابسة كقول أحد حاملى الخشبة خذ طرفك فجعل طرف الخشبة طرفا له لاجل الملابسة وأضيف الكوكب للخرقاء فى قوله ﴿ اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ﴾ لانها كانت تقوم لعملها عند طلوعه واحتملت هـذه القبلات والبعدات المضاف بعضها الى بعض من حيث اللغة ان يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور مجاوره أو لمجاور مجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذى قبل رمضان هو ربيع فان ربيعا قبل رمضان على سبيل الحقيقة بالضرورة الا أن الظروف التى فى البيت حملت على المجاور الاول لانه الاسبق الى الفهم وان كان غيره حقيقة ايضا فهذه الملاحظة لا بد منها فى تفسير هـذا البيت المفتى بها * الامر الرابع أن تعلم انك اذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان أو بعد ما بعد بعده رمضان فالقبل الاول والبعد الاول هو رمضان لانه مستقر فى ذلك الظرف ومتى كان القبل الاول والبعد الاول هو رمضان فالقبلان الكائنان بعد ذلك القبل الذى هو رمضان شهران آخران يتقدمان على الشهر المسئول عنه والبعدان الاخيران شهران آخران يتأخران عن الشهر المسؤل عنه فالرتب دائما فى البيت أربع الشهر المسؤل عنه وثلاثة ظروف لغيره هذا لابد منه * الامر الخامس انه وان احتمل فيما اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان أو قلنا بعد ما قبل قبله رمضان أن تكون هـذه الظروف المنطوق بها مرتبة على ماهى عليه فى اللفظ فيتعين أن يكون الشهر المسئول عنه فى المسئلتين هو رمضان لأنه فى الاولى شوال وفى الثانية شعبان كما فى تفاسير صور البيت الآتية المفتى بها وذلك لان كل شىء فرض له ابعاد كثيرة متأخرة عنه فهو قبل جميعها وكل شىء فرض له قبلات كثيرة متقدمة عنه فهو بعد جميعها فرمضان يصدق عليه أنه قبل بعده و بعد بعده وجميع ما يفرض من ذلك الى الابد فهو قبل تلك الظروف كلها و يصدق عليه أنه بعد قبله وقبل قبله وجميع ما يفرض من ذلك الى الابد فهو بعد تلك الظروف كلها

الثانى

وعرة المرتقى ومشتمل على سبعمائة مسألة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية بشرط التزام المجاز فى الالفاظ واطراح الحقائق والاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحوا من ضعفه و يحصل هذا العدد العظيم من هذه اللفظات الثلاث وتبديلها باضدادها واستعمالها فى مجازاتها وتنقلها فى التقديم والتأخير مفترقة ومجتمعة على ماسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وقد وقع هذا البيت لشيخنا الامام الصدر العالم جمال الفضلاء رئيس زمانه فى العلوم وسيد وقته فى التحصيل والفهوم جمال الدين الشيخ أبى عمرو بارض الشام وأفتى فيه وتفنن وأبدع فيه ونوع رحمه الله وقدس روحه الكريمة وها أنا قائل لك لفظه الذى وقع لى بفصه ونصه ثم اذكر بعد ذلك ماوهبه الله تعالى لى من فضله قال رحمه الله هذا البيت من المعانى الدقيقة الغريبة التى لايعرفها فى مثل هذا الزمان أحد وقد سئلت عن هذه المسألة بمصر وأجبت بما فيه كفاية ثم سئلت عنها بدمشق فقلت هذا البيت ينشد على ثمانية أوجه لان مابعد قبل الاول قد يكون قبلين وقد يكون بعدين وقد يكون مختلفين فهذه أربعة أوجه كل منها قد يكون قبله قبل وقد يكون قبله بعد صارت ثمانية فاذكر قاعدة ينبنى عليها تفسير الجميع وهى ان كل ما اجتمع فيه قبل و بعد فالغهما لان كل شهر حاصل بعد ماهو قبله وحاصل قبل ماهو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوال فلم يبق الا ماجميعه قبل أو جميعه بعد فالاول هو الشهر الرابع من رمضان لان معنى ماقبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وذلك ذوالحجة والثانى هو الرابع أيضا ولكن على العكس لان معنى بعد مابعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده وذلك جمادى الاخيرة فاذا تقرر ذلك فقبل ماقبل قبله رمضان ذوالحجة وقبل مابعد بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان و بعد ماقبل قبله (١) رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل مابعد قبله رمضان شوال لان المعنى أيضا قبله رمضان وذلك شوال فهذه الاربعة الاول ثم اجر الاربعة الأخر على ماتقدم فان بعد ماقبل قبله رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال و بعد مابعد بعده رمضان وذلك جمادى الاخيرة لان مابعد بعده شعبان و بعده رمضان فهو جمادى الاخيرة و بعد ماقبل بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان و بعد مابعد قبله رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان * قلت هذا نص ماوجدته مكتوبا عنه رحمه الله فى تعليق علق عنه فى مسائله النادرة التى سئل عنها و بقيت امور لم يتعرض لها الشيخ رحمه الله فينبغى زيادتها وايضاحها ليتكمل بذلك بيان المسألة ان شاء الله تعالى أحدها زيادة ايضاح كون البيت ثمانية فى التصوير فانه للبيت أصل وفرع فاصله اجتماع ثلاث قبلات وتفرع سبعة أخرى أحدها أن يبدل الجميع بالبعدات نحو بعد مابعد بعده فهذه الصورة الثانية * الثالثة أن يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ماقبل بعده * الرابعة أن يبدل من

(١) صوابه وقبل ماقبل بعده

لكن باعتبار اضافتين لا لاضافة واحدة حتى يقال اجتماع الضدين فى الشيء الواحد محال فهو قبل باعتبار شوال و بعد باعتبار شعبان الا ان مقتضى اللغة خلاف هذا الاحتمال وهو ان لا تكون هذه الظروف المنطوق بها مرتبة على ما هي عليه فى اللفظ بل تكون بعد الاولى المتوسطة بين قبل و بعد فى قولنا قبل ما بعد بعده متأخرة فى المعنى وقبل المتقدمة متوسطة بين البعدين منطبقة على بعد الاخيرة التى هى الاولى وتكون بعد الاخيرة بعد وقبل معا بالنسبة الى شهرين واعتبارين كما علمت ويكون الشهر المسئول عنه فى قولنا المذكور شعبان كما سيأتى فى التفسير المفتى به لان شعبان بعده رمضان و بعد بعده شوال وقبل مضاف الى المعنى للبعد الثانى الذى هو شوال ومتأخر عنه وكل من قبل و بعد الاخيرة التى هى الاولى يصدقان على رمضان ومنطبقان عليه بالنسبة للشهرين شوال وشعبان وليس لنا شهر بعده بعدان رمضان قبل البعد الثانى وعين البعد الاول الا شعبان و بيان ذلك ان العرب اذا قالت غلام غلام غلامى أو صاحب صاحب صاحبي فالمبدوء به هو أبعد الثلاثة عنك والاقرب اليك هو الاخير والمتوسط متوسط فالغلام الاخير هو عبدك الاول الذى ملكته فلك هو عبدا آخر وهو المتوسط وملك المتوسط العبد المقدم ذكره فالمقدم ذكره هو الذى ملكه عبد عبد عبدك لانه عبد عبدك وقس * الامر السادس مما ينبنى عليها تفسير جميع

صور البيت المفتى به قاعدة وهي ان كل ما اجتمع فيه قبل و بعد فالغهما الان كل شهر حاصل بعد ما هو قبله وقبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوال واما جميعه قبل أو جميعه بعد فالجواب فى الاول هو الرابع الذى هو ذو الحجة لان معنى قبل ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وفى الثانى هو الرابع أيضا لكن على العكس وهو جمادى الآخرة لان معنى بعد ما بعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده فجميع الاجوبة الثمانية

الثانى والثالث دون الاول نحو قبل ما بعد بعده الخامسة أن يوسط البعد بين قبلين السادسة أن يعمد الى البعدات الثلاث فيعمل فيها كما عملنا فى القبلات فنقول بعد ما بعد قبله السابعة أن يبدل من البعدين الاخيرين دون الاول نحو بعد ما قبل قبله الثامنة أن يوسط القبل بين البعدين كما وسطنا البعد بين القبلين فيكون بعد ما قبل بعده فحدث لنا عن القبلات الثلاث أربع مسائل وعن البعدات الثلاث أربع مسائل بالابدال على التدريج والتوسط كما تقدم تمثيله وثانيها ان ما فى البيت لم يتحدث الشيخ رحمه الله عليها ولا على اعرابها وهل تختلف هذه الفتاوى مع بعض التقادير فيها ام لا فاقول ان ما يصح فيها ثلاثة أوجه أن تكون زائدة وموصولة ونكرة موصوفة ولا تختلف الفتاوى مع شيء من ذلك بل تبقى الاحكام على حالها فالزائدة نحو قولنا قبل قبل قبله رمضان فلا يعتد بها أصلا وتبقى الفتاوى كما تقدم والموصولة تقديرها قبل الذى استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل فى قبل الذى بعد ما هو صلتها والفتاوى على حالها وتقدير النكرة الموصوفة قبل شيء استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل فى الظرف الكائن بعد ما هو صفة لها وهي نكرة مقدرة بشيء فهذا تقدير ما فى البيت واعرابها وثالثها ان هذه القبلات والبعدات ظروف زمان ومظروفاتها الشهور ههنا ففى كل قبل أو بعد شهر هو المستقر فيه مع ان اللغة تقبل غير هذه المظروفات لان القاعدة انا اذا قلنا قبله رمضان احتمل أن يكون شوالا فان رمضان قبله واحتمل ان يكون يوما واحدا من شوال فان رمضان قبله فلو قال القائل رمضان قبل يوم عيد الفطر لصدق ذلك وكان حقيقة لغوية لا مجازا لكن هذه المسائل بنيت على ان المظروف شهر تام بقرينة السياق ولضرورة الضمير فى قبله العائد على الشهر المسئول عنه فاذا كان شوالا وهو قد قال قبله رمضان تعذر ان يحمل على بعض الشهر الا على المجاز فان بعض الشهر او يوم الفطر وحده ليس هو شوالا بل بعض شوال فيلزم المجاز لكن الفتاوى فى هذا البيت مبنية على الحقيقة هذا تقرير قبله الاخير الذى صحبه الضمير وأما قبل المتوسط فليس معه ضمير يضطرنا الى ذلك بل علمنا ان مظروفه شهر بالدليل العقلى لان رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسئول عنه وتعين ان أحد القبلين وهو الذى اضيف الى الضمير مظروفه شهر تعين ان مظروف القبل المتوسط شهر أيضا لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر و بعد شهر بل لا يوجد بين شهرين عربيين الا شهر فلذلك تعين ان مظروف هذه الظروف شهور تامة وقولى عربيين احتراز من القبطية فان ايام النسيء تتوسط بين مسرى وتوت و رابعها ان قاعدة العرب ان الاضافة يكفى فيها ادنى ملابسة كقول أحد حاملى الخشبة مثل (١) طرفك فجعل طرف الخشبة طرفا له لاجل الملابسة قاله صاحب المفصل وانشد فى هذا المعنى * اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة * فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لعملها عند طلوعه ونحو ذلك من الاضافات ومنه قوله تعالى ولا نكتم

(١) الذى فى المفصل خذ

منحصرة فی أربعة أشهر طرفان ووسطة فالطرفان جمادی الاخيرة وذو الحجة والوسط شوال وشعبان وتقريب ضبطها ان جميع البيت ان كان قبل فالجواب بذی الحجة وان كان بعد فالجواب بجمادی الاخيرة وان تركب من قبل و بعد فمتی وجدت فی الآخر قبل بعده أو بعد قبله فما تقدمت فيه قبل فجوابه شوال لان المعنى قبله رمضان وما تقدمت فيه بعد فالجواب شعبان لان التقدير بعده رمضان ومتی وجدت فی آخر قبلين أو بعدين

وقبلهما مخالف لهما ففی البعدين شعبان وفی القبلين شوال فشوال ثلاثة وشعبان ثلاثة وهذه الستة هی الواسطة المتوسطة بين جمادی الاخيرة وذی الحجة

﴿ المبحث الثالث ﴾

لفظة ما فی البيت يصح فيها ثلاثة أوجه أحدها ان تكون زائدة فلا يعتد بها بل يكون التقدير قبل قبل قبله رمضان مثلا * وثانيها ان تكون موصولة والتقدير قبل الذی استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل فی قبل الذی بعد ما هو صلتها * وثالثها ان تكون نكرة موصوفة والتقدير قبل شیء استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل فی الظرف الكائن بعد ما المقدرة بشیء هو صفة لها ولا تختلف التفاسير المفتی بها المذكورة مع شیء من ذلك بل تبقى الاحكام على حالها * المقصد الثانی فی تقرير البيت على طريقة التزام الحقيقة فی الالفاظ وعدم النظم بل يكون الكلام نثرا اعلم ان الكلام حينئذ يجری على الضابط المتقدم أيضا فاذا زدنا على قولنا قبل ما بعد بعده فی لفظ بعد لفظة أخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعد بعده رمضان تعين ان مضافا يكون الشهر المسؤل عنه رجبا وان جعلنا البعدات أربعة تعين ان يكون جمادی الاخيرة أو خمسة تعين ان يكون جمادی الاولى أو ستة تعين ان يكون ربيعا الآخر وهكذا كلما زدت بعدا تنقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف شهور كما تقدم تقريره فيخرج لك على هذا الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التی فی البيت واذا وصلت الى أكثر من اثنی عشر ظرفا فقد دارت السنة معك فربما عدت

شهادة الله أضيف الشهادة اليه بسبب انه تعالى شرعها الا لانه شاهد ولا مشهود عليه وكذلك دين الله ونفخنا فيه من روحنا ولله على الناس حج البيت فالاضافة فی الجميع مختلفة المعانی وهی حقيقية فی الجميع باعتبار معنى عام وهو كما قال صاحب المفصل بادنی ملابسة اذا تقررت هذه القاعدة فهذه القبلات والبعدات المضاف بعضها الى بعض تحتمل من حيث اللغة ان يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور مجاوره أو لمجاور مجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذی قبل رمضان هو ربيع فان ربيعا قبل رمضان بالضرورة و يومنا هذا قبل يوم القيامة بالضرورة وهو كله حقيقة غير ان الظروف التی فی البيت حملت على المجاور الاول لانه الاسبق الى الفهم مع ان غيره حقيقة أيضا فهذه الملاحظة لابد منها فی هذه الفتاوی وخامسها أن تعلم انك اذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان فالقبل الاول هو عين رمضان لانه مستقر فی ذلك الظرف وكذلك بعد ما بعد بعده رمضان فالبعد الاول هو رمضان لانه مستقر فيه ومتى كان القبل الاول هو رمضان فالقبلان الكائنان بعده شهران آخران يتقدمان على الشهر المسؤل عنه وكذلك فی بعد ما بعد بعده رمضان البعدان الاخيران شهران آخران يتأخران عن الشهر المسؤل عنه فالرتب دائما فی البيت أربع الشهر المسؤل عنه وثلاثة ظروف لغيره هذا لابد منه ثم ههنا نظر آخر وهو انا اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فهل نجعل هذه الظروف متجاورة على ما نطق بها فی اللفظ فيتعين أن يكون الشهر المسؤل عنه هو رمضان فان كل شیء فرض له ابعاد كثيرة متأخرة عنه فهو قبل جميعها فرمضان قبل بعده و بعد بعده وجميع ما يفرض من ذلك الى الابد فهو قبل تلك الظروف كلها الموصوفة ببعد وان كانت غير متناهية وكذلك يصدق أيضا انه بعد قبله وقبل قبله الى الازل وما لا يتناهى من القبلات فيكون رمضان ايضا و يبطل ما قاله الشيخ رضی الله عنه فانه عين فی الاول شوالا وفی الثانی شعبان ومقتضى ما ذكرته لك من النظر أن يكون الشهر المسؤل عنه هو رمضان فی المسألتين أو نقول مقتضى اللغة خلاف هذا التقرير وان لا تكون هذه الظروف المنطوق بها مرتبة على ما هی عليه فی اللفظ بل قولنا ما بعد بعده فبعد الاولى المتوسطة بين قبل و بعد متأخرة فی المعنى وقبل المتقدمة متوسطة بين البعدين منطبقة على بعد الاخيرة وتكون بعد الاخيرة بعد وقبل معا وليس ذلك محالا لانه بالنسبة الى شهرين واعتبارين وتقرير ذلك ان العرب اذا قالت غلام غلام غلامی فهولاء الارقاء منعكسون فی المعنى فالغلام الاول المقدم ذكره هو الغلام الاخير الذی ملكه عبد عبد عبدك لانه عبدك والغلام الاخير هو عبدك الاول الذی ملكته فلك هو عبدا آخر ملك ذلك العبد الآخر العبد المقدم ذكره وكذلك اذا قلت صاحب صاحب صاحبی فالمبدوء به هو ابعد الثلاثة عنك والاقرب اليك هو الاخير والمتوسط متوسط هذا هو مفهوم اللغة فی هذه الاضافات على هذا الترتيب اذا عرفت هذا فنقول قولنا قبل ما بعد بعده رمضان هو شعبان وهو كما قال الشيخ رحمه الله لان شعبان بعده رمضان و بعد بعده شوال فقولنا قبل مجاور لبعده الاخيرة لانه لم يقل قبل بعده بل قبل بعد بعده فجعل قبل

الى عين الشهر الذى كنت قلته فى المسئلة ولكن من سنة أخرى وهكذا يكون الحال فى السنين اذا كثرت فتأمل ذلك واذا زدنا على قولنا بعد ماقبل قبله فى لفظ قبل لفظة أخرى فقلنا بعد ماقبل قبل قبله رمضان كان الشهر المسئول عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة وان جعلنا لفظ قبل أربعا كان ذا الحجة أو خمسا كان المحرم كما تقدم تقريره فى لفظ بعد غير انك تنتقل فى لفظ بعد تقدما وفى لفظ قبل تأخرا فان بعد للاستقبال فكلما كثرت كثر الاستقبال ورمضان مضاف للآخر منه فيتعين بعد الشهر المسئول عنه فى الماضى حتى يتأخر رمضان فى الاستقبال فيضاف للبعد الاخير وينتقل فى لفظ قبل اذا كثر متأخرا لان قبل للماضى ورمضان مضاف للقبل المجاور له دون الشهر المسئول عنه فيكون للشهر المسئول عنه قبلات كثيرة رمضان بعد الاول فيها وبقية القبلات بين رمضان والشهر المسئول عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا زدنا لفظة قبل على قولنا قبل ماقبل قبله فقلنا قبل ماقبل قبل قبله رمضان تعين المحرم لان السائل قد نطق بأربع من لفظ قبل فقبل المحرم ذو الحجة وقبل ذى الحجة ذو القعدة وقبل ذى القعدة شوال وقبل شوال رمضان وهو ماقاله السائل وهكذا يتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا زدنا لفظة بعد على قولنا بعد مابعد بعده فقلنا بعد مابعد بعد بعده رمضان تعين جمادى الاولى لان السائل قد نطق بأربع من لفظ بعد فبعد جمادى الاولى جمادى الاخيرة وبعد جمادى الاخيرة رجب وبعد رجب شعبان وبعد شعبان رمضان وهو ماقاله السائل وهكذا يتعين الانتقال للماضى بحسب كثرة لفظات بعد وبالقياس على ماذكر يعلم حكم باقى الصور والله أعلم ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى تقرير البيت على طريقة التزام المجاز فى ألفاظه وعدم النظم بل يكون الكلام نثرا فتصير المسائل والاجوبة سبعمائة وعشرين مسئلة وتقرير ذلك بتقديم الكلام على أربعين ألفا وثمانمائة

مضافا فى المعنى لبعد ومتأخر عن بعد وهو البعد الثانى فيكون رمضان قبل البعد الثانى والبعد الثانى هو شوال فالواقع قبله رمضان وليس لنا شهر بعده بعدان رمضان قبل البعد الاخير الا شعبان فان قلت فرمضان حينئذ هو قبل البعد الاخير وهو شوال باعتبار البعد الاول كما بينته فيلزم ان يكون قبل وبعد وهو محال لان القبل والبعد ضدان واجتماع الضدين فى الشئ الواحد محال قلت مسلم انهما ضدان وانهما اجتمعا فى شئ واحد وهو رمضان ولكن باعتبار اضافتين فيكون رمضان قبل باعتبار شوال وبعد باعتبار شعبان كما يكون المسلم صديقا للمؤمنين عدوا للكافرين فتجتمع فيه الصداقة والعداوة باعتبار فريقين وذلك ممكن وليس بمحال انما المحال لو اتحدت الاضافة ولم تتحد اذا تقرر لك هذا فتيقن ان لو زدنا فى لفظ بعد لفظة اخرى منه فقلنا قبل مابعد بعد بعده رمضان تعين أن يكون الشهر المسؤل عنه رجبا وان جعلنا البعدات أربعة تعين ان يكون جمادى الاخيرة أو خمسة تعين أن يكون جمادى الاولى أو ستة تعين أن يكون ربيعا الآخر وكذلك كلما زدت بعدا انتقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف شهور كما تقدم تقريره فيخرج لك على هذا الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التى فى البيت واذا وصلت الى أكثر من اثنى عشر ظرفا فقد دارت السنة معك فربما عدت الى عين الشهر الذى كنت قلته فى المسألة ولكن من سنة اخرى وكذلك يكون الحال فى السنين اذا كثرت فتأمل ذلك هذا كله اذا قلنا قبل مابعد بعده رمضان فان عكسنا وقلنا بعد ماقبل قبله رمضان فمقتضى جعلنا الظروف متجاورة على ماهى عليه فى اللفظ يكون الشهر المسؤل عنه رمضان فان كل شئ بعد جميع ماهو قبله وبعد قبلاته وان كثرت والشيخ رحمه الله قد قال انه شوال بناء على ماتقدم وهو ان القبل الاول متقدم على البعد الاول والبعد الاول متوسط مضاف للبعد الاخير المضاف للضمير العائد على الشهر المسؤل عنه فنفرض شهرا وهو شوال فقبله رمضان وقبل رمضان شعبان والسائل قد قال ان رمضان بعد احد القبلين والقبل الآخر بعده وليس لنا شهر قبله شهران الثانى منهما رمضان الا شوال فيتعين ويكون رمضان موصوفا بانه بعد باعتبار شعبان وبانه قبل باعتبار شوال ولا تضاد كما تقدم جوابه فان زدنا فى لفظة قبل لفظة أخرى فقلنا بعد ماقبل قبله رمضان كان الشهر المسؤل عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة فان جعلنا لفظ قبل أربعا كان ذا الحجة أو خمسا كان المحرم كما تقدم تقريره فى لفظ بعد غير انك تنتقل فى لفظ بعد تقدما وفى لفظ قبل تأخرا فان بعد للاستقبال فكلما كثرت كثر الاستقبال ورمضان هو مضاف للآخر منه فيتعين بعد الشهر المسؤل عنه فى الماضى حتى يتأخر رمضان فى الاستقبال فيضاف للبعد الاخير وينتقل فى لفظ قبل اذا كثر متأخرا لان قبل للماضى ورمضان مضاف للقبل المجاور له دون الشهر المسؤل عنه فيكون للشهر المسؤل عنه قبلات كثيرة رمضان بعد الاول منها وبقية القبلات بين رمضان والشهر المسؤل عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا قلنا بعد مابعد بعده رمضان يتعين جمادى الآخرة

وعشرين بيتا من الشعر اشتمل عليها بيت نظمه الفقيه العلامة زين الدين المغربي ولخص حساب عدده وهو قوله

بقلبي حبيب مليح ظريف * بديع جميل رشيق لطيف

وهو من بحر المتقارب ثمانية أجزاء على فعيل كل جزء منها في كلمة يمكن ان ينطق بها مكان صاحبتها فتجعل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمتان الاوليان يتصور منهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الثالثة فتحدث منها مع الاولين ستة أشكال بأن تعملها قبل الاولين و بعدهما ثم تقلبهما وتعملها قبلهما و بعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتأخير فتحدث الستة فيكون السر فيه ضربنا الأولين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة بستة ثم تأخذ الرابع وتورده على هذه الستة الصور وكل واحد من الستة له ثلاث كلمات يحصل بعمل الرابع قبل كل ثلاثة و بعد أولها و بعد ثانيها و بعد ثالثها أربع صور فتصير الستة أربعة وعشرين وكذلك تفعل بالخامس والسادس والسابع والثامن ومتى حدثت صورة أضفنا اليها بقية البيت فتبقى الاولى ثمانية وكذلك بقية الصور فيأتي العدد المذكور من الآلاف بيوتا تامة كل بيت فيها ثمانية و بيان ذلك ان تضرب أربعة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة تكون مائة وعشرين تضربها في مخرج السادس وهو ستة تكون سبعمائة وعشرين تضربها في مخرج السابع وهو سبعة تكون خمسة آلاف وأربعين تضربها في مخرج الثامن وهو ثمانية تكون أربعين وعشرين ألفا وثلاثمائة وعشرين بيتا من الشعر وهو المطلوب فاذا تقررت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معنا في البيت ثلاثة من لفظ قبل وثلاثة من لفظ بعد فنجمع بين الستة و يبطل الوزن حينئذ لطول البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبله بعد ما بعد بعده رمضان ثم لنا ان ننوي بكل قبل و بكل بعد شهرا من شهور السنة أي شهر كان من غير مجاورة ولا التفات الى ما بينهما من عدد الشهور

لان السائل قد نطق بثلاث بعدات غير الشهر المسؤل عنه فرجب البعد الاول وشعبان البعد الثاني ورمضان البعد الثالث والرابع هو الشهر المسئول عنه المتقدم عليها وذلك جمادى الآخرة واذا قلنا قبل ما قبل قبله رمضان تعين ذو الحجة لان السائل قد نطق بثلاث من لفظ قبل فقبل ذي الحجة ذو القعدة وقبل ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان وهو ما قاله السائل وأما قبل ما بعد بعده أو بعد ما قبل قبله فقد تقدم ان كل شئ هو قبل ما هو بعده و بعد ما هو قبله واذا اتحد العين صار معنى الكلام بعده رمضان أو قبله رمضان فيكون المسئول عنه شعبان في الاول وشوال في الثاني * وسادسها في تقريب أجوبة المسائل اعلم أن جميع الاجوبة الثانية منحصرة في أربعة أشهر طرفان وواسطة فالطرفان جمادى الاخيرة وذو الحجة والوسط شوال وشعبان وتقريب ضبطها ان جميع البيت ان كان قبل فالجواب بذي الحجة أو بعد فالجواب جمادى الاخيرة أو تركب من قبل و بعد فتى وجدت في الآخر قبل بعده أو بعد قبله فالشهر مجاور لرمضان فان كل شئ هو قبل بعده و بعد قبله فالكلمة الاولى ان كانت حينئذ قبل فهو شوال لان المعنى قبله رمضان أو بعد فهو شعبان لان التقدير بعده رمضان هذا ان اجتمع آخر البيت قبل و بعد فان اجتمع قبلان أو بعدان وقبلهما مخالف لهما في البعدين شعبان وفي القبلين شوال فشوال ثلاثة وشعبان ثلاثة هذه الستة هي الواسطة المتوسطة بين جمادى وذي الحجة

* فصل * هذا تقرير البيت على هذه الطريقة من التزام الحقيقة والوزن واما على خلافهما من التزام المجاز وعدم النظم بل يكون الكلام نثرا فتصير المسائل والاجوبة سبعمائة وعشرين مسألة وتقرير ذلك بتقديم بيت من الشعر مشتمل على اربعين الف بيت من الشعر وثلاثمائة بيت وعشرين بيتا من الشعر نظمه الفقيه الامام الفاضل المتقن العلامة زين الدين المغربي ونبه على هذا المعنى فيه ولخص حساب عدده وهو قوله

بقلبي حبيب مليح ظريف * بديع جميل رشيق لطيف

وهو من بحر المتقارب ثمانية اجزاء كل جزء منها في كلمة يمكن ان ينطق بها مكان صاحبتها فتجعل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمتان الاوليان يتصور منهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الثالثة فتحدث منها مع الاولين ستة اشكال بان تعملها قبل الاولين و بعدهما ثم تقلبهما وتعملها قبلهما و بعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتأخير فتحدث الستة فيكون السر فيه انا ضربنا الاثنين الاولين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة بستة ثم تأخذ الرابع وتورده على هذه الستة وكل واحد منها ثلاثة فيحصل من كل صورة منها أربعة بان تعمل الرابع قبل كل ثلاثة و بعد أولها و بعد ثانيها و بعد ثالثها فتصير الستة أربعة وعشرين وكذلك تفعل بالخامس والسادس الى الثامن ومتى حدثت صورة اضفنا اليها بقية البيت فتبقى الاولى ثمانية وكذلك بقية الصور فيأتي العدد المذكور من الآلاف بيوتا تامة كل بيت منها ثمانية و بيان ذلك ان تضرب اربعة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة تكون مائة

وعشرين تضربها فى مخرج السادس وهو ستة تكون سبعمائة وعشرين تضربها فى مخرج السابع وهو سبعة تكون خمسة آلاف وأربعين تضربها فى مخرج الثامن وهو ثمانية تكون أربعين ألفا وثلثمائة وعشرين بيتا من الشعر وهو المطلوب (مسألة) هى فائدة حسنة أكثر الفقهاء يبحث عن ترتيب الوضوء وتنكيسه ولا يعلم كم يحصل من صور الوضوء مرتبا ومنكسا والمتحصل من ذلك أربعة وعشرون وضوأ مرتبا ومنكسا على سبيل الحصر من غير زيادة وتقريره بالطريق المتقدم فى البيت بان تقول الوجه واليدان يتصور فيهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الرأس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة وضوآت بان تعمل الرأس قبل الوجه واليدين و بعدهما ثم تقلبهما وتعمله قبلهما و بعدهما ثم تعمل الرأس بين الوجه واليدين على التقديم والتأخير فيحدث ستة وضوآت بان تضيف لكل صورة تحدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين فى مخرج الثالث واثنان فى ثلاثة بستة ثم تأخذ الرجلين تضمهما الى هذه الستة وضوآت وكل واحد منها ثلاثة اعضاء فتصير كل صورة منها اربعة بان تعمل الرجلين قبل الثلاثة و بعد الاول و بعد الثانى و بعد الثالث فتصير الستة اربعة وعشرين وذلك هو جميع ما يتصور من الوضوء وصوره فى الوجود فاذا تقررت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معنى البيت ثلاثة من لفظ قبل وثلاثة من لفظ بعد فنجمع بين الستة ويبطل الوزن حينئذ لطول البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبل بعد ما بعد بعده رمضان ثم لنا ان ننوى بكل قبل و بكل بعد شهرا من شهور السنة أى شهر كان من غير مجاورة ولا التفات الى ما بينهما من عدد الشهور ويكون الكلام مجازا عربيا فان أى شهر اخذته فبينه و بين الشهر الآخر الذى نسبته اليه بالقبلية أو البعدية علاقة من جهة انه من شهور السنة معه أوهو قبله من حيث الجملة أو بعده من حيث الجملة أوهو شبيه بما قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححة للمجاز ثم انا نعمد الى هذه الستة فنأخذ منها اثنين فتحدث منهما صورتان ونعتبرهما شهرين من شهور السنة فتظهر نسبتهما الى رمضان ويظهر من ذلك الشهر المسؤل عنه ثم نورد عليهما لفظة اخرى من لفظ قبل و بعد الى آخر السنة ومتى افضى الامر الى التداخل بين صورتين فى شهر نوينا به شهرا آخر من شهور السنة حتى تحصل المغايرة فيحصل لنا من هذه الستة الفاظ (١) ما يحصل لنا من ستة اجزاء من البيت وهى سبعمائة وعشرون مسألة وان زدت فى لفظ القبل أو البعد كما تقدم فى بسط الكلام على البيت وصل الكلام الى اربعين الف مسألة أو أكثر على حسب الزيادة فتأمل ذلك فهو من طرف الفضائل والفضلاء ونوادر الاذكياء والنبهاء ﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشيخ أبو الحسن اللخمى المالكى فى كتاب الظهار من تبصرته اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا

قال شهاب الدين (المسألة الثانية قال اللخمى فى كتاب الظهار اذا قال انت طالق اليوم ان كلمت فلانا

(١) هذا ممنوع باجماع وتعريف الجزأين كوفى وعكس هذا جائز باجماع

و يكون الكلام مجازا عربيا فان أى شهر أخذته فبينه و بين الشهر الآخر الذى نسبته اليه بالقبلية أو البعدية علاقة من جهة انه من شهور السنة معه أوهو قبله من حيث الجملة أوهو بعده من حيث الجملة أو هو شبيه بما قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححة للمجاز ثم انا نعمد الى هذه الستة فنأخذ منها اثنين فتحدث منهما صورتان ونعتبرهما شهرين من شهور السنة فتظهر نسبتهما الى رمضان و يظهر من ذلك الشهر المسئول عنه ثم نورد عليهما لفظة أخرى من لفظ قبل و بعد الى آخر السنة ومتى أفضى الامر الى التداخل بين صورتين فى شهر نوينا به شهرا آخر من شهور السنة حتى تحصل المغايرة فيحصل لنا من هذه الستة الالفاظ ما يحصل لنا من ستة أجزاء من البيت وهى سبعمائة وعشرون مسئلة وان زدت فى لفظ القبل أو البعد كما تقدم فى المقصد الثانى وصل الكلام الى أربعين ألف مسئلة أو أكثر على حسب الزيادة فتأمل ذلك فهو من طرف الفضائل والفضلاء ونوادر الاذكياء والنبهاء ﴿ خاتمة ﴾ فى مهمين * المهم الاول أكثر الفقهاء يبحث عن ترتيب الوضوء وتنكيسه ولا يعلم كم يحصل من صور الوضوء مرتبا ومنكسا والمتحصل من ذلك أربعة وعشرون وضوأ مرتبا ومنكسا على سبيل الحصر من غير زيادة وتقريره بالطريق المتقدم فى بيت العلامة زين الدين المغربى ان تقول الوجه واليدان يتصور فيهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الرأس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة وضوآت بان تعمل الرأس قبل الوجه واليدين و بعدهما ثم تقلبهما وتعمله قبلهما و بعدهما ثم تعمل الرأس بين الوجه واليدين على التقديم والتأخير فيحدث ستة وضوآت بأن تضيف لكل صورة تحدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين فى مخرج الثالث واثنان فى ثلاثة بستة ثم تأخذ الرجلين تضمهما الى هذه الستة الوضوآت وكل واحد من الستة له ثلاث أعضاء يحصل بعمل الرجلين قبل الثلاثة الاعضاء و بعد الاول و بعد الثانى و بعد الثالث أربع صور

غدا قال ابن عبد الحكم ان كلمه اليوم حنث وغدا لايحنث لان وقوع الطلاق بكلام غد بعد ان كانت اليوم زوجة يقتضى اجتماع العصمة وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط فى ظرف واحد فيمكن ترتب احدهما على الآخر وقيل يلزمه الحنث ان كلمه غدا او يقدر تقدم الطلاق فى زمن عدمه فيمكن ترتب احدهما على الآخر وقال ابن القاسم اذا قال ان تزوجتك فانت طالق غدا فانه ان تزوجها قبل الغد طلقت عليه أو بعده لم تطلق لفوات يوم الطلاق وفى الجواهر اذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان فيقدم نصف النهار تطلق من أوله ولم يحك خلافا فان كان المعلق عليه القدوم فهو تقديم الحكم على شرطه أو اليوم فلا قال ابن يونس قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك بل يلزمه الطلاق اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا غدا كما تقدم * قلت ومقتضى قول ابن يونس أمران أحدهما أن المشهور اللزوم خلاف ما نقله اللخمى * الثانى انها تطلق من أول النهار كما تقدم النقل فى الجواهر فيتقدم الطلاق على لفظ التعليق وعلى الشرط معا هذه نصوص مذهبنا فى هذه المسألة وقال الغزالى فى الوسيط له اذا قال أنت طالق بالامس وقال قصدت ايقاع الطلاق بالامس لم يقع لان حكم اللفظ لايتقدم عليه وقيل يقع فى الحال لان وقوعه بالامس يقتضى وقوعه فى الحال فيسقط المتعذر ويثبت الحال وقيل لايقع شئ لان حكم اللفظ لايتقدم عليه وان قال ان مات فلان فانت طالق قبله بشهر ان مات قبل مضى شهر لم يقع طلاق لئلا يتقدم الحكم على اللفظ أو بعد شهر فيقع الطلاق قبله بشهر وكذلك اذا قال ان قدم فلان أو دخلت الدار فانت طالق قبله بشهر قال وقال ابو حنيفة يلزم الطلاق فى الموت دون الدخول والقدوم قال وهو تحكم قال الشيخ ابو اسحاق فى المهذب اذا قال ان قدم زيد فانت طالق ثلاثا قبل قدومه بشهر ثم خالعها ثم قدم زيد بطل الخلع لانا تيقنا تقدم الطلاق الثلاث عليه ثم انهم اردفوا ذلك بان قالوا اذا قال لها ان قدم زيد فانت طالق قبل قدومه بسنة فقدم بعد ذلك بسنة ان العدة تنقضى عند حصول الشرط أو قبله ولا تعتد بعد ذلك لانا تبينا وقوع الطلاق من سنة كما لو ثبت أنه طلقها من سنة فانها لاتستأنف عدة ويقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان ينفقه عليها ان كان الطلاق بائنا أو بما انفقه بعد انقضاء العدة على زعمهم ان كان رجعيا مع ان الامة مجمعة على انها زوجة مستقرة العصمة مباحة الوطء الى حين قدوم زيد وهذا هو الذى صرح لى به أعيانهم ومشايخهم المعاصرون فى تقرير هذه المسألة * قلت والحق فى هذه المسألة وقوع الطلاق متقدما على القدوم الذى جعل شرطا وعلى لفظ التعليق وزمانه وقولهم حكم اللفظ لايتقدم عليه لايتم وقياسهم على قوله أنت طالق

غدا الى قوله وهذا هو الذى صرح لى به اعيانهم ومشايخهم المعاصرون فى تقرير هذه المسألة) قلت جميع ذلك نقل لا كلام فيه قال (قلت والحق فى هذه المسألة وقوع الطلاق متقدما على القدوم الذى جعل شرطا وعلى لفظ التعليق فى زمانه وقولهم حكم اللفظ لايتقدم عليه لايتم وقياسهم على قوله انت طالق امس

فى كل صورة من الستة فتصير الستة أربعة وعشرين وذلك هو جميع مايتصور فى الوجود للوضوء من الصور * المهم الثانى سأل الشيخ عثمان الراضى المكى الشيخ ابراهيم الاسكوبى المدنى بقوله

ياإماما للعلم والتدريس * وهماما قد جل عن تقييس
ذا العلا ابراهيم الاسكوبى أولى * من يرجى لكشف خطب عميس
البديع النفيس والماهر المبدع فى صنعة البديع النفيس
طبت غرسا فى روضة هى طابت * من جنى طيبة المنيع الانيس
أنت شمس تضئ فى كل علم * بك تجلى غياهب التلبيس
حزت كل العلوم كسبا ووهبا * وأجدت الفنون عن تأسيس
لك فهم لايعتريه سقام * وذكاء يدرى بما فى النفوس
مايقول الامام فى بيتى الحلـ * ـل الصفى المحكمين بالتجنيس
وعدت فى الخميس وصلا ولكن * شاهدت حولنا العدا كالخميس
أخلفت فى الخميس وعدى وجاءت * بعد ماقبل بعد يوم الخميس
أى يوم جاءته من بعد خلف * فابينوا المعقول بالمحسوس
فلقد جلت فيهما سيدى مع * أحد الشهم بافقيه الرئيس
واضطربنا فى فهم معناهما حتـ * ـتى ضربنا التخميس فى التسديس
ثم درنا فى كل يوم من الدو * ر فتهنا عن يومها المرموس
واختلفنا وما اتفقنا برأى * وأقمنا فى ذاك حرب البسوس
فارتضيناك آخر الامر فينا * حكما اذ لاعطر بعد عروس
ثم بعض الثقاة فى الفن يروى * وهو فيما أظن عن تهجيس
قبل ما بعد قبل يوم الخميس * هكذا راح مثبتا فى الطروس
وهو عندى لايطابق معنى * ماأراد الصفى بعد الخميس
وتأمل فى ذا وذا غير مأمو * ر وحقق وقيت هم العكوس
وأبن لى هل ذا صحيح والا * باطل أو كلاهما بنفيس
وابق واسلم فى يمن حظ وأمن * ياإماما للعلم والتدريس

﴿ فأجابه بقوله ﴾

ومقال له مقام الرئيس * رمت سبقا بحلبة التدريس

جئت بالزهر فى قيود الطروس

ياعليما بكل معنى نفيس * وصديقى ومطلبى وأنيسى

لك من أسهم البيان المعلى * فى شذوذ فاوضت أو فى مقيس

من كعثمان راضيا راقيا أو * ج المعالى بطيب خيم وسوس

أسفرت عن لثامها بنت فكر * انت من فى رفيع مجد وفضل *

ولك السابق المجلى اذا ما * أو لم يكفك الجواهر حتى *

منك رامت بلطفها تأنيسى

أمس لا يصح و بيان ذلك ببيان ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان الاسباب الشرعية قسمان قسم قدره الله تعالى فى أصل شرعه وقدر له مسببا معينا فليس لاحد فيه زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصوم وأوقات الصلوات والعصم والاملاك فى الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات والصدقات لانشاء الاملاك وغير ذلك من الاسباب والمسببات وقسم وكله الله تعالى لخيرة المكلفين فان شاؤا جعلوه سببا وان شاؤا لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم لذلك فى طريق واحد وهو التعليق كدخول الدار وقدوم زيد لم يجعل الله ذلك سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعتق عبده والمكلف جعل ذلك سببا للطلاق والعتق بالتعليق عليه خاصة فلو قال جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك ولم يعتبر فهذا القسم خيرالله تعالى فيه وفى مسببه أى شئ شاء المكلف جعله من طلاق أو عتق كثيرا أو قليلا قريب الزمان أو بعيده بخلاف الاول * القاعدة الثانية المقدرات لا تنافى المحققات بل يجتمعان و يثبت مع كل واحد منهما لوازمه واحكامه ويشهد لذلك مسائل * احدها ان الامة اذا اشتراها شراء صحيحا ابيح وطؤها بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرد به وان قلنا الرد بالعيب نقض للعقد من اصله ارتفعت الاباحة المترتبة عليه مع انها واقعة بالاجماع وكذلك العقد واقع ايضا و رفع الواقع محال عقلا والمحال عقلا لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين ان يكون معنى هذا الارتفاع تقديرا لا تحقيقا لان قاعدة التقادير الشرعية اعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود فيحكم صاحب الشرع بان العقد الموجود والاباحة المترتبة عليه وجميع آثاره فى حكم العدم وان كانت موجودة ولا تنافى بين ثبوت الشئ حقيقة وعدمه حكما كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما والنية فى الصلاة الى آخرها موجودة حكما ومعدومة حقيقة عكس الاول وكذلك الايمان والاخلاص وغيرهما يحكم بوجودهما وان عدما عدما حقيقيا وقد بسطت ذلك فى كتاب الامنية فى ادراك احكام النية فظهر ان المقدرات لا تنافى المحققات

امس لا يصح قلت ماقاله عندى صحيح لكنه مناقض لما حكى من الاجماع على استمرار العصمة واباحة الوطء الى قدوم زيد والذى أظنه ان ذلك الاجماع لا يصح وانها لا يباح وطؤها فى تلك المدة لاحتمال وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فان قدم زيد تبين لنا أن تحريمها للطلاق وان لم يقدم تبين ان تحريمها للاشكال والاحتمال كما فى اختلاط المنكوحة بالاجنبية الاجنبية حرام لانها اجنبية والمنكوحة حرام للاختلاط قال (و بيان ذلك ببيان ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان الاسباب الشرعية قسمان الى آخر بيان القاعدة) * قلت جميع ماقاله فى ذلك صحيح غير قوله ولو قال جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك) * قلت هذا انما يجرى على قول الشافعية فى تعيين الالفاظ وأما على قول أهل المذهب فى عدم تعيينها فلا والله اعلم قال (القاعدة الثانية ان المقدرات لا تنافى المحققات الى آخر ماقاله فى هذه المسألة) * قلت ماقاله فى ذلك صحيح غير قوله كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما فانه ان اراد ان قرباتهم فى حال الكفر والارتداد فذلك غير صحيح وان أراد فى حال الاسلام قبل الارتداد فذلك صحيح والله اعلم

وأدارت على المسامع منها * خمر معنى أشهى من الخندريس

وأشارت الى لطائف دارت * بين خلين تزدرى بالكؤوس

ماعلى بافقيه احمد زيد * ان ذاك الجليس خير جليس

قد تسابقتما الفضائل حتى * نلتما أقصى كل معنى نفيس

فكلا الفاضلين أحرز فضلا * ليس يخفى عليه معنى الشموس

ان بيت الصفى لاشك مبنا * لعمرى نى على تأسيس

بيد ان أكثر الظروف لقصد * رام منه غرابة التلبيس

أو يخفى عيد وعيد وعيد * عم بيوم العروبة المأنوس

ان هذا المراد ان قال جاءت * بعد ماقبل بعد يوم الخميس

صح من قال قبل مابعد لكن * نكس اليوم غاية التنكيس

أين يوم الربوع من يوم عيد * من يرد السعيد للنحوس

دمتما فى لبوس صحة نعمى * من أجل الملبوس غير لبيس

قلت وهذا الجواب لا يخالف الضابط المتقدم وان كان ظاهر قوله او يخفى عيد الخ وقوله صح من قال قبل مابعد الخ انه على عكس ماص لأمرين الامر الاول ان الصفى لم يقل بعده يوم الخميس بل قال بعد يوم الخميس ولاشك فى صدق الاول بيوم الربوع كما مر وصدق الثانى بيوم الجمعة كما قال الاسكوبى * الامر الثانى ان قوله بيد ان أكثر الظروف الخ موافق للقاعدة المتقدمة من ان كل ما اجتمع فيه

قبل و بعد فالغهما الان كل شئ حاصل بعد ماهو قبله وقبل ماهو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعد يوم الخميس فيكون يوم الجمعة نعم الفاء بعد ماقبل فى بيت الموصلى لكونه مبدلا منه والمبدل منه فى نية الطرح أولكون بعد يوم الخميس عطف بيان له لا لما مر فى القاعدة فافهم والله أعلم ﴿ المسئلة الثانية ﴾ أصل مالك تقدم وقوع المعلق من طلاق وعتق على المعلق عليه الذى جعل شرطا وعلى لفظ التعليق وزمانه وأصل الشافعى عدم تقدمه على ذلك فلذا قال العلامة خليل فى مختصره فى ان لم أطلقك رأس الشهر البتة

فانت طالق البتة (و يقع) أى يحكم بوقوع طلاق البتة ناجزا (ولو مضى زمنه) وليس لتعليقه بالايام وجه اه بتوضيح من عبق وقال الامير فى مجموعه وان قال ان لم أطلقك واحدة بعد شهر فانت طالق البتة قيل له أما نجزتها أى الواحدة ولا يقع عليك شيء بعد الشهر والا فالبتة وطالق اليوم ان فعل غدا ثم فعل أى أثناء الغد لزم من أول يوم الحنث أى لا من يوم التعليق لانه يعد قوله اليوم لغوا والمعتبر وجود المعلق عليه فان لم يفعل أصلا أوفعل بعد غد لم تطلق اه بتوضيح من عبق وفى الجواهر اذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان فيقدم نصف النهار تطلق من أوله ولم يحك خلافا فان كان المعلق عليه القدوم فهو تقديم الحكم على شرطه أواليوم فلا قال ابن يونس قول ابن عبد الحكم فى طالق اليوم ان كلم فلانا غدا ان كلمه اليوم حنث وغدا لا يحنث لان وقوع الطلاق بكلام غد بعد ان كانت اليوم زوجة يقتضى اجتماع العصمة اذا وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط فى ظرف واحد فيمكن ترتب أحدهما على الآخر اه نقله الشيخ أبو الحسن اللخمى فى تبصرته عنه هو خلاف أصل مالك بل يلزمه الطلاق بكلام غد اه بتوضيح للمراد وفى البنانى على عبق عند قول خليل و يقع ولو مضى زمنه كطالق اليوم ان كلمت فلانا غدا قصد بقوله و يقع ولو مضى زمنه و بما بعده الاستظهار على مخالفة ابن عبد السلام حيث قال فى ان لم

وثانيها انه اذا قال له اعتق عبدك عنى فاعتقه فانا نقدر دخوله فى ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقا للعتق عنه وثبوت الولاء له مع ان الواقع عدم ملكه له الى كمال العتق ولم يقل أحد انا تبينا انه كان يملكه قبل العتق * وثالثها دية الخطأ تورث عن المقتول ومن ضرورة الارث ثبوت الملك فى المورث للموروث المقتول فيقدر ملكه للدية قبل موته بالزمن الفرد ليصح الارث ونحن نقطع بعدم ملكه للدية حال حياته فقد اجتمع الملك المقدر وعدمه المحقق ولم يتنافيا ولا نقول انا تبينا تقدم الملك للدية قبل الموت * ورابعها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال وتنعطف هذه النية تقديرا الى الفجر مع ان الواقع عدم النية ولا يقال تبينا انه كان نوى قبل الفجر لان الفرض خلافه ونظائر ذلك كثيرة مذكورة فى كتاب الامنية فظهر ان المقدرات لا تنافى المحققات (القاعدة الثالثة) ان الحكم كما يجب تأخره عن سببه يجب تأخره عن شرطه ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع فلفظ التعليق هو سبب مسببه ارتباط الطلاق بقدوم زيد فالقدوم هو السبب المباشر للطلاق واللفظ هو سبب السبب وعلى هذا يكون أضعف من السبب المباشر فاذا جوزوا تقدمه على السبب القوى فليجز على السبب الضعيف بطريق الاولى وان جعلوا القدوم شرطا امتنع التقدم أيضا

قال (وثانيها انه اذا قال أعتق عبدك عنى فاعتقه فانا نقدر دخوله فى ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقا للعتق عنه وثبوت الولاء له الى آخر المسألة) * قلت لا حاجة الى التقدير للملك فى هذه المسألة فانه لا مانع من عتق الانسان عبده عن غيره من غير تقدير ملك ذلك الغير للعبد ولا تحقيقه والله أعلم قال (وثالثها دية الخطأ الى آخر المسألة) * قلت ماقاله فيها من لزوم تقدير ملك الدية وعدم تحقيقه ليس بصحيح بل الصحيح انه يملك الدية تحقيقا عند انفاذ مقاتله وقبل زهوق نفسه ولا مانع من ذلك وانما يحتاج الى تقدير الملك فى دية العمد لتعذر تحقيقه بكون الدية موقوفة على اختيار الاولياء وذلك انما يكون بعد موته والميت لا يملك والله اعلم قال (ورابعها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال الى آخر قوله فظهر ان المقدرات لا تنافى المحققات) * قلت ماقاله فى ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان الحكم كما يجب تأخره عن سببه يجب تأخره عن شرطه ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع) * قلت ربط الحكم بسببه وشرطه وضعى والامور الوضعية لا يلزم فيها على التعيين وجه واحد بل هى بحسب ماوضعت له فلو ان الحكم وضع على وجه التأخر عن سببه كان على ماوضع عليه ولو أنه وضع على وجه التقدم على سببه كان كذلك ولو انه وضع على وجه ان يكون مع سببه لا متقدما عليه ولا متأخرا عنه كان كذلك ايضا لكن الواقع من ذلك فيما علمت تأخر الحكم عن سببه وشرطه كما حكى فيه الاجماع وذلك فى الامور الشرعية المفتقرة للشرع اما التى وكلت الى قصد المكلف فهى بحسب قصده والله اعلم قال (فلفظ التعليق سبب مسببه ارتباط الطلاق بقدوم زيد الى قوله امتنع التقديم ايضا) * قلت قوله وعلى هذا يكون أضعف من السبب المباشر ان اراد ان سبب السبب فى كونه سببا للمسبب اضعف

أطلقك رأس الشهر البتة فأنت طالق البتة لا يلزمه شيء لأن الطلاق لا يقع إذا مضى زمنه قال في التوضيح وما قاله يأتي على ما لابن عبد الحكم فيمن قال لزوجته أنت طالق اليوم إن كلمت فلانا غدا لكن قال أبو محمد قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك وليس لتعليق الطلاق بالأيام وجه اهـ بخ انظر غ اهـ بتوضيح ما فعلم من هذه النصوص أمران أحدهما أن مشهور مذهب مالك اللزوم خلاف ما نقله اللخمي عن ابن عبد الحكم الثاني أنها تطلق من أول النهار كما تقدم النقل

في الجواهر فيتقدم الطلاق على لفظ التعليق وعلى الشرط معا وقال الغزالي في وسيطه إذا قال أنت طالق بالأمس وقال قصدت إيقاع الطلاق بالأمس لم يقع لأن حكم اللفظ لا يتقدم عليه وقيل يقع في الحال لأن وقوعه بالأمس يقتضي وقوعه في الحال فيسقط المتعذر و يثبت الحال وقيل لا يقع شيء لأن حكم اللفظ لا يتقدم عليه وإن قال إن مات فلان فأنت طالق قبله بشهر إن مات قبل مضي شهر لم يقع طلاق لئلا يتقدم الحكم على اللفظ أو بعد شهر فيقع الطلاق قبله بشهر وكذلك إذا قال إن قدم فلان أو دخلت الدار فأنت طالق قبله بشهر قال وقال أبو حنيفة يلزم الطلاق في الموت دون الدخول والقدوم قال وهو تحكم قال الشيخ أبو إسحاق في المهذب إذا قال إن قدم زيد فأنت طالق ثلاثا قبل قدومه بشهر ثم خالعها ثم قدم زيد بطل الخلع لأنا تيقنا تقدم الطلاق الثلاث عليه ثم إنهم أردفوا ذلك بأن قالوا إذا قال لها إن قدم زيد فأنت طالق قبل قدومه بسنة فقدم بعد ذلك بسنة أن العدة تنقضي عند حصول الشرط أو قبله ولا تعتد بعد ذلك لأنا تبينا وقوع الطلاق من سنة كما لو ثبت أنه طلقها من سنة فإنها لا تستأنف عدة هذا ما صرح به أعيانهم ومشايخهم في تقرير هذه المسئلة ويقتضي قولهم أن يرجع عليها بما كان ينفقه عليها إن كان الطلاق بائنا أو بما أنفقه بعد انقضاء العدة على زعمهم إن كان رجعيا والحق في هذه المسئلة وقوع الطلاق متقدما على القدوم الذي جعل شرطا وعلى لفظ

إذا تقررت هذه القواعد فنقول ليس في تقديم الطلاق على زمن اللفظ و زمن القدوم تقديم للمسبب على السبب ولا المشروط على الشرط لأن عند وجود الشرط الذي هو القدوم مثلا يترتب عليه مشروطه بوصف الانعطاف على الأزمنة التي قبله على حسب ما علقه فهذا الانعطاف متأخر عن الشرط ولفظ التعليق كما أن انعطاف النية عندهم على النصف الأول من النهار إذا وقعت نصف النهار متأخر عن إيقاعها فالانعطاف على الزمان الماضي متأخر عن الشرط وسببه ولا يقال في المنعطفات إنا تبينا تقدم الطلاق حقيقة في الماضي بل لم يكشف الغيب عن طلاق حقيقي في الماضي البتة وإنما يحسن ذلك حيث نجهل أمرا حقيقيا ثم نعلمه كما حكمنا بوجوب النفقة بناء على ظهور الحمل ثم ظهر أنه نفخ أو حكمنا بوفاة المفقود ثم علمنا حياته ونحو ذلك أما الانعطافات فليست من هذا القبيل بل نجزم بعد الانعطاف بعدم المنعطف حقيقة في الزمن الذي انعطف فيه وإنما هو ثابت فيه تقديرا وبهذا التقرير يظهر أن العدة من يوم القدوم لأنه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج أما قبل ذلك فالإباحة بالإجماع والعدة التي أجمعنا عليها هي التي تتبع المحقق لا المقدر

من السبب في كونه سببا للمسبب فذلك ممنوع وإن أراد أن سبب السبب في كونه سببا للمسبب أضعف من السبب في كونه سببا للمسبب فمسلم ووجه ضعفه كونه غير مباشر لكن مع تسليم ذلك لا يلزم أن يكون جواز تقديم المسبب عليه أولى بل لقائل أن يقول إن جواز تقديم المسبب على السبب المباشر أولى من تقديمه على غير المباشر أو يقول لا أولوية بل الأمر فيهما على السواء فما قاله في ذلك دعوى لم يأت عليها بحجة قال (إذا تقررت هذه القواعد فنقول ليس في تقديم الطلاق على زمن اللفظ و زمن القدوم تقديم للمسبب على السبب ولا المشروط على الشرط لأن عند وجود الشرط الذي هو القدوم مثلا يترتب عليه مشروطه بوصف الانعطاف على الأزمنة التي قبله على حسب ما علقه إلى منتهى قوله فالانعطاف على الزمن الماضي يتأخر عن الشرط وسببه) * قلت كيف يكون الانعطاف متأخرا عن الشرط وهو القدوم وقد كان لفظ التعليق السابق على القدوم يقتضيه فإن زعم أنه لا يريد بالانعطاف كون اللفظ يقتضيه بل يريد لزوم الطلاق المعلق على القدوم قيل له أتريد لزومه في نفس الأمر أم تريد في علمنا فليس ذلك من التعليق بسبب بل هو أمر لازم عن وقوع القدوم المعلق عليه الطلاق و بالجملة يقال له هل وقع الطلاق قبل القدوم أم لا فإن قال لم يقع فلا طلاق فإن التعليق على القدوم إنما يقتضي بحسب نص التعليق تقديم الطلاق عليه فإن لم يقع على ذلك الوجه فلا موجب لوقوعه وإن قال قد وقع فقد اعترف بتقديم المشروط على الشرط والله أعلم قال (ولا يقال في المنعطفات إنا تبينا تقدم الطلاق حقيقة في الماضي إلى آخر قوله والعدة التي أجمعنا عليها هي التي تتبع المحقق لا المقدر) قلت إذا لم يلزم في المنعطفات وقوع المنعطف حقيقة فلا انعطاف ولا منعطف وإذا لم يكن منعطف فلا طلاق وإذا لم يكن طلاق فقد بطل مقتضى التعليق المفروض فإن قال بثبوت طلاق فهو طلاق لا موجب له إذ لم يصدر

التعليق وزمانه كما هو أصل مالك واجماع الامة على استمرار العصمة واباحة الوطء الى قدوم زيد قال ابن الشاط الذى أظنه ان هذا الاجماع لايصح وانها لايباح وطؤها فى تلك المدة لاحتمال وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فان قدم زيد تبين لنا ان تحريمها للطلاق وان لم يقدم تبين ان تحريمها للاشكال والاحتمال كما فى اختلاط المنكوحة بالاجنبية الاجنبية حرام لانها أجنبية والمنكوحة حرام للاختلاط وقولهم حكم اللفظ لايتقدم عليه لايتم وقياسهم على قوله انت طالق أمس لايصح لوجود الفارق ويتضح لك ذلك ببيان ثلاث قواعد

﴿القاعدة الاولى﴾ ان الاسباب الشرعية قسمان قسم قدره الله تعالى فى أصل شرعه وقدر له مسببا معينا فليس لاحد فيه زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصوم وأوقات الصلوات والعصم والاملاك فى الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات والصدقات لانشاء الاملاك وغير ذلك من الاسباب والمسببات وقسم وكله الله تعالى لخيرة المكلفين فان شاؤا جعلوه سببا وان شاؤا لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم لذلك فى طريق واحد وهو التعليق كدخول الدار وقدوم زيد فنحو دخول الدار لم يجعله الله سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعتق عبده بل المكلف هو الذى جعل ذلك سببا للطلاق والعتق بالتعليق عليه خاصة فلو قال المكلف جعلته سببا من غير تعليق فعلى قول الشافعية بتعين الالفاظ لم ينفذ ذلك ولم يعتبر وعلى قول اهل المذهب بعدم تعينها ينفذ ويعتبر فهذا القسم خير الله تعالى فيه وفى مسببه اى شىء شاء المكلف ثلاثا جعله من طلاق اوعتق كثيرا أوقليلا قريب الزمان أو بعيده بخلاف الاول ومنه أنت طالق أمس فافهم

﴿القاعدة الثانية﴾ المقدرات لاتنافى المحققات بل يجتمعان ويثبت مع كل واحد منهما لوازمه وأحكامه ويشهد لذلك مسئلتان أحدهما ان الامة اذا اشتراها الشخص شراء صحيحا أبيح له وطؤها بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرد به مع انا نقول الرد بالعيب نقض للعقد من أصله ومقتضاه

ومن الامور الصعبة التى ألزموها ان الوطء الواقع قبل الانعطاف وطء شبهة لا اباحة محققة ووجود السبب المبيح السالم عن معارضة الطلاق يأبى ذلك فان قالوا تقدير الطلاق يمنع ثبوت الزوجية للاباحة قلنا المقدرات لاتنافى المحققات والتقدير لاينافى العقد ولا يعارضه فى اقتضائه الاباحة فظهر انه لم يتقدم على الشرط ولا على اللفظ وكيف ينكرون ذلك وهم يقولون الرد بالعيب نقض للعقل من اصله مع ان الرد بالعيب سبب للنقض وقد تقدم قبله على سبيل الانعطاف واذا عقلوا ذلك فى مواطن فليعقلوها (١) فى البقية وأما قياسهم على قوله أنت طالق منذ شهر فالفرق ان الاسباب الموضوعة فى أصل الشرع استقل صاحب الشرع بمسبباتها ولم يجعل فيها انعطافات بل كل سبب يترتب عليه مسببه بعده والتعاليق موكولة لخيرة المكلف ومقتضى التفويض لخيرة المكلف ان له أن يجعل فيها الانعطاف فلا يلزم من التزام الانعطاف حيث خير المكلف أن يلزمه حيث الحجر عليه فلو قال له بعتك من شهر لم يتقدم الملك شهرا وكذلك بقية الاسباب كما تقدم تقريره فى القواعد ولا يلزم من مخالفة اللفظ حيث الحجر أن لايجرى اللفظ على ظاهره ويعمل بمقتضاه حيث عدم المعارض فما ذكرناه أرجح بالاصل ثم انهم نقضوا أصلهم فى المسألة نفسها بتقديمه على القدوم وهو سبب أو شرط للطلاق بل هو السبب القريب واللفظ هو السبب البعيد والجرأة على البعيد أولى ﴿المسألة الثالثة﴾ مسألة الدور قال اصحابنا اذا قال ان وقع عليك طلاقى فانت طالق قبله ثلاثا فطلقها لزمه الثلاث أى عدد طلقه منجزا كملنا عليه الثلاث وقال الغزالى فى الوسيط لايلزمه شىء عند ابن الحداد لانه لو وقع لوقع مشروطه وهو تقدم الثلاث ولو وقع مشروطه لمنع وقوعه لان الثلاث تمنع مابعدها فيؤدى اثباته الى نفيه فلا يقع وقال أبو زيد يقع المنجز ولا يقع المعلق لانه علق محالا وقيل يقع فى المدخول بها الثلاث أى شىء نجزه تنجز وكمل من المعلق قال ومن صور الدوران يقول ان طلقتك طلقة املك بها الرجعة فانت طالق قبلها طلقتين وان وطئتك وطئا مباحا فانت طالق قبله

من الناطق بالتعليق الا لفظ التعليق قال (ومن الامور الصعبة التى الزموها ان الوطء الواقع قبل الانعطاف وطء شبهة لا اباحة محققة الى آخر قوله واذا عقلوا ذلك فى مواضع فليعقلوها فى البقية) * قلت فاذا لم يعارض التقدير العقد فى اقتضائه الاباحة فاى معنى للانعطاف وأين مقتضى اللفظ قال (واما قياسهم على قوله انت طالق منذ شهر فالفرق ان الاسباب الموضوعة فى أصل الشرع استقل صاحب الشرع بمسبباتها ولم يجعل فيها انعطافات الى آخر المسألة) * قلت يريد ان لفظ انت طالق منذ شهر ليس تعليقا ولكنه مما وضعه الشارع سببا ومما وضعه الشارع لم يجعل فيه انعطافا بخلاف ماوكله الى خيرة المكلف وذلك صحيح وكذلك ماذكره من نقضهم أصلهم والله أعلم * قال شهاب الدين ﴿المسألة الثالثة﴾ مسألة الدور قال أصحابنا اذا قال ان وقع عليك طلاقى فانت طالق قبله ثلاثا فطلقها لزمه الثلاث أى عدد طلقه منجزا كملنا عليه الثلاث الى آخر المسألة) قلت ماقال فيها الى آخرها صحيح والله أعلم

---

(١) الوجه التذكير

ارتفاع الاباحة المترتبة عليه مع ان كلا من العقد والاباحة واقع بالاجماع ورفع الواقع محال عقلا والمحال عقلا لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين ان يكون معنى هذا الارتفاع جاريا على قاعدة التقادير الشرعية من اعطاء الموجود حكم المعدوم بان يحكم صاحب الشرع بان العقد الموجود والاباحة المترتبة عليه وجميع آثاره في حكم العدم كما حكم بأن قربات المرتدين في حال الاسلام قبل الارتداد وان كانت موجودة حقيقة هي معدومة حكما أو اعطاء المعدوم حكم الموجود كما في النية والايمان

والاخلاص وغيرها في الصلاة الى آخرها يحكم صاحب الشرع بوجودها حكما وان عدمت عدما حقيقيا كما بسط ذلك الاصل في كتابه الامنية في ادراك أحكام النية * وثانيتهما ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال وتنعطف هذه النية تقديرا الى الفجر مع ان الواقع عدم النية ولا يقال تبينا انه كان نوى قبل الفجر اذ الفرض خلافه ولذلك نظائر كثيرة ذكرها الاصل في كتابه الامنية

﴿القاعدة الثالثة﴾ الحكم وان كان ربطه بسببه وشرطه وضعيا وان الامور الوضعية بحسب ما وضعت له واقتضى ذلك ان الحكم لو وضع على وجه التأخر عن سببه وشرطه أو على وجه التقدم على سببه وشرطه أو على وجه ان يكون مع سببه وشرطه لا متقدما عليه ولا متأخرا عنه لكان على حسب ما وضع عليه الا ان الواقع من ذلك تأخره عن سببه وشرطه بدون فرق بينهما اجماعا نعم ذلك انما هو في الامور الشرعية المفتقرة للشرع أما التي وكلت الى قصد المكلف فهي بحسب قصده في التقدم والتأخر وعدمهما وقد علمت ان المكلف دون الشارع هو الذي ربط الطلاق بالقدوم وجعله هو السبب المباشر للطلاق وجعل ارتباط الطلاق به مسببا عن لفظ التعليق فاللفظ هو سبب السبب فيكون كل من القدوم ولفظ التعليق سببا على حسب قصد المكلف في تقدمه أو تأخره عن مسببه او حصوله مع مسببه الذي هو الطلاق اذا تقررت هذه القواعد ظهر انه لا وجه لانكارهم تقدم الطلاق على كل

ثلاثا وان ابنتك أو ظاهرت منك أو فسخت نكاحك أو راجعتك فانت طالق قبله ثلاثا أو يقول لامته ان تزوجتك فانت حرة قبله لانه يخاف أن يعتقها فلا يتزوج بها ولا تجبر على ذلك فتعلق الحرية على العقد مع ان العقد متوقف على الحرية فعلى تصحيح الدور تنحسم هذه التصرفات ويمتنع وقوعها في الوجود والمقصود من المسائل المسألة الاولى فنقول البحث فيها مبني على قواعد ثلاث ﴿القاعدة الاولى﴾ ان من شرط الشرط امكان اجتماعه مع المشروط لان حكمة السبب في ذاته وحكمة الشرط في غيره فاذا لم يمكن اجتماعه معه لا تحصل فيه حكمته * القاعدة الثانية ان اللفظ اذا دار بين المعهود في الشرع و بين غيره حمل على المعهود في الشرع لانه الظاهر كما لو قال ان صليت فانت طالق فانا نحمله على الصلاة الشرعية دون الدعاء وكذلك نظائره * القاعدة الثالثة من القواعد ان من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك نفذ تصرفه فيما يملك دون ما لا يملك اذا تقررت هذه القواعد فنقول قوله ان طلقتك اما أن يحمل على اللفظ أو على المعنى الذي هو التحريم فان حمل على اللفظ فهو خلاف الظاهر والمعهود في الشرع وهو مخالف للقاعدة الثانية وان حمل على التحريم وابقينا التعليق على صورته تعذر اجتماع الشرط مع مشروطه فيلزم مخالفة القاعدة الاولى فيسقط من الثلاثة(١) المتقدمة التي هي المشروط ما به وقع التباين فان أوقع واحدة اسقطنا واحدة لان اثنتين تجتمعان مع واحدة أو أوقع اثنتين اسقطنا اثنتين لان واحدة تجتمع مع اثنتين فاذا اسقطنا المنافي وجب ان يلزمه الباقي فتكمل الثلاث فمن قال لامرأته وامرأة جاره أنتما طالقتان تطلق امرأته وحده أو عبده وعبد زيد حران يعتق عبده وحده فينفذ تصرفه في جميع ما يملكه مما يتناوله لفظه كذلك ههنا الذي ينافي به الشرط لا يملكه شرعا للقاعدة الاولى فسقط كامرأة الغير وعبده وينفذ تصرفه فيما يملكه مما تناوله لفظه فيلزمه جميع الباقي بعد اسقاط المنافي فيلزمه الثلاث للقاعدة الثالثة وعلى رأي ابن الحداد فتلزمه مخالفة احدى هذه الثلاث قواعد وهذه المسألة هي المعروفة بالسريجية ويحسبها بعضهم اجماعا فانها قال بها ثلاثة عشر من اصحاب الشافعي وهو ساقط لان ثلاثة عشر غير منعقد بهم بالنسبة الى عدد من قال بخلافهم لانهم مئون بل آلاف وكان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله يقول هذه المسألة لا يصح التقليد فيها والتقليد فيها فسوق لان القاعدة ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف احد أربعة أشياء الاجماع أو القواعد أو النصوص أو القياس الجلي وما لا نقره شرعا اذا تأكد بقضاء القاضي أولى بان لا نقره شرعا اذا لم يتأكد واذا لم نقره شرعا حرم التقليد فيه لان التقليد في غير شرع ضلال وهذه المسألة على خلاف ما تقدم من القواعد فلا يصح التقليد فيها وهذا بيان حسن ظاهر وبه يظهر الحكم في بقية مسائل الدور التي هي من هذا الجنس ﴿المسألة الرابعة﴾ قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار

قال ﴿المسألة الرابعة﴾ قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار

---

(١) الاولى الثلاث

من الشرط الذي هو القدوم ومن لفظ التعليق تقدما تقديريا لا تحقيقيا حتى ينافي العقد ويعارضه في اقتضائه الاباحة مع قولنا العدة التي أجمعنا عليها من حيث انها تتبع المحقق لا المقدر انما تعتبر من يوم القدوم لانه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج اما قبل ذلك فالاباحة بالاجماع على ما فيه وكيف ينكرون ذلك وهم يقولون الرد بالعيب نقض للعقد من أصله مع ان الرد بالعيب سبب للنقض وقد تقدم قبله على سبيل التقدير واذا عقلوا ذلك في مواطن فليعقلوه في البقية وأما قياسهم على قوله انت طالق منذ شهر فالفرق ان هذا القول ليس تعليقا حتى يكون مما وكله الشارع الى خيرة المكلف كالمقيس ولكنه مما وضعه الشارع سببا وما وضعه الشارع لم يقع مسببه الا متأخرا عنه كما علمت على انهم نقضوا أصلهم في المسئلة نفسها بتقديم الطلاق على القدوم والقدوم سبب أو شرط قريب له فاوجه منعهم مع ذلك تقديمه على سببه البعيد الذي هو لفظ التعليق فتأمل بانصاف ﴿المسئلة الثالثة﴾ قال أصحابنا اذا قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا وطلق دون الثلاث لزمه الثلاث أي عدد طلاقه منجز األغاء للقبلية كما لو قال انت طالق أمس ولم يلتفتوا للدور الحكمي الذي قاعدته ان كل شيء تضمن اثباته نفيه انتفى من أصله وقال الغزالي في وسيطه لا يلزمه شيء عند ابن الحداد لانه لو وقع لوقع مشروطه وهو تقدم الثلاث ولو وقع مشروطه لمنع وقوعه لان الثلاث تمنع ما بعدها فيؤدي اثباته الى نفيه فلا يقع وقال أبو زيد يقع المنجز ولا يقع المعلق لانه علق محالا وقيل يقع في المدخول بها الثلاث أي شيء نجزه تنجز وكمل من المعلق قال ومن صور الدور ان يقول ان طلقتك طلقة أملك بها الرجعة فانت طالق قبلها طلقتين وان وطئتك وطئا مباحا فانت طالق قبله ثلاثا وان ابنتك أو ظاهرت منك أو فسخت نكاحك أو راجعتك فانت طالق قبله ثلاثا أو [illegible] لامته ان زوجتك فانت حرة قبله لانه يخاف ان يعتقها فلا يتزوجها ولا تجبر على ذلك فتعلق الحرية على العقد مع حقيقة

فانت طالق طلقت في الحال لان تعليقه على الدخول حلف بخلاف اذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لان الحلف ما يتصور فيه منع واستحثاث قلت كما قال عليه الصلاة والسلام الطلاق والعتاق من ايمان الفساق ونص العلماء على ان تعليق الطلاق منهي عنه ولم يفصلوا ومقتضى ذلك ان يحنث في الحالين (المسألة الخامسة) قال الشافعي في المهذب وغيره اذا قال ان بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت هي ان بدأتك بالكلام فعبدي حر فكلمها وكلمته لم تطلق ولم يعتق العبد لان يمينه انحلت بيمينها ويمينها انحلت بكلامه فلم تبدأه هي ولا هو بكلام ﴿المسألة السادسة﴾ في التهذيب لمالك رحمه الله أنت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق الآن بخلاف ان شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم وقال سحنون يلزمه في الحجر ونحوه لانه يعد نادما أو هازلا وهذه المسألة مبنية على اربع قواعد ﴿القاعدة الاولى﴾ كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه كقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور يحمل على الصلاة في عرفه عليه السلام دون الدعاء وكذلك قوله عليه السلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف يحمل على الحلف الشرعي وهو الحلف بالله تعالى لان الحلف بالطلاق والعتاق جعلهما عليه السلام من ايمان الفساق فلا يحمل الحديث المتقدم عليها ﴿القاعدة الثانية﴾ كما شرع الله تعالى الاحكام شرع مبطلاتها ودوافعها فشرع الاسلام وعقد الذمة سببين لعصمة الدماء والردة والحرابة وزنى المحصن وحرابة الذمي رافع والسبي سبب الملك والعتق رافع له ولا يلزم من شرعه رافعا لحكم سبب ان يرفع حكم غيره فالاستثناء بالمشيئة شرعه رافعا لحكم اليمين لقوله عليه السلام عاد كمن لم يحلف فلا يلزم ان يكون رافعا لحكم العتق والتعليق كما ان التطليق رافع لحكم النكاح ولا يرفع حكم اليمين وكذلك سائر الروافع وليس اطلاق لفظ اليمين على البابين بالتواطئ حتى يعم الحكم بل بالاشتراك أو المجاز في التعليق بالطلاق وغيره والذي يسمى يمينا

فانت طالق طلقت في الحال لان تعليقه على الدخول حلف بخلاف اذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لان الحلف ما يتصور فيه منع واستحثاث قال قلت كما قال عليه السلام الطلاق والعتاق من ايمان الفساق ونص العلماء على ان تعليق الطلاق منهي عنه ولم يفصلوا ومقتضى ذلك ان يحنث في الحالين) * قلت ان صح الحديث الذي ذكره فما قاله من لزوم الحنث في الحالين صحيح والا فالصحيح ما قاله الغزالي والله أعلم قال (المسألة الخامسة قال الشافعية اذا قال ان بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت ان بدأتك بالكلام فعبدي حر فكلمها وكلمته لم تطلق ولم يعتق لان يمينه انحلت بيمينها ويمينها انحلت بكلامه فلم تبدأ بشيء ولا هو بكلام) * قلت سكت عن الكلام على قولهم وهو دليل قبوله ما قالوه وقولهم صحيح والله أعلم قال ﴿المسألة السادسة﴾ في التهذيب لمالك رحمه الله أنت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق الآن بخلاف ان شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم وقال سحنون يلزم في الحجر ونحوه لانه يعد نادما أو هازلا وهذه المسألة مبنية على أربع قواعد الى آخر قوله في القاعدتين الاولى والثانية) قلت

حقيقة انما هو القسم ولو اقسم بالطلاق ونحوه لم يلزمه شيء واذا كان البابان مختلفين لايعم الحكم ﴿القاعدة الثالثة﴾ مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ فلذلك كل عدم ممكن يعلم وقوعه نعلم ان الله تعالى أراده وكل وجود ممكن يعلم وقوعه نعلم ان الله تعالى أراده فتكون مشيئة الله تعالى معلومة قطعا وأما مشيئة غيره فلا تعلم غايته أن يخبرنا وخبره انما يفيد الظن فظهر بطلان مايروى عن مالك وجماعة من العلماء من انه علق الطلاق على مشيئة من لم تعلم مشيئته بخلاف التعليق على مشيئة البشر ويجعل ذلك سبب عدم لزوم الطلاق والامر بالعكس ﴿القاعدة الرابعة﴾ الشرط وجوابه لايتعلقان الا بمعدوم مستقبل فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اجماعا والمشيئة قد جعلت شرطا ولابد لها من مفعول والتقدير ان شاء الله طلاقك فانت طالق فمفعولها اما أن يكون الطلاق الذى صدر منه فى الحال أوطلاقا فى المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع أن الله تعالى أراده فى الازل فقد تحقق الشرط فى الازل وهذه الشروط أسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم أن تطلق فى أول أزمنة الامكان وقبول المحل عند أول النكاح ولم يقل به أحد

ماقاله فى ذلك صحيح ظاهر والله أعلم قال (القاعدة الثالثة مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ الى آخر القاعدة) قلت ماقاله فى هذه القاعدة من كون مشيئة الله معلومة قطعا بمعنى انه مامن وجود ممكن ولاعدمه الامستند الى مشيئته فمشيئته على هذا الوجه معلومة عندنا صحيح وليس ذلك مراد مالك وغيره ممن روى عنه اذا قال أنت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق لانه علقه على مشيئة من لايعلم مشيئته بل مراد من قال ذلك انه لايعلم هل أراد الطلاق على التعيين أم لا وليس لنا طريق الى التوصل الى ذلك وأما التوصل الى علم مشيئة البشر فبوجوه منها اخباره بذلك مع قرائن توجب حصول العلم وقوله غاية خبره أن يفيد الظن انما ذلك عند عدم القرائن مع انه يحتمل أن يقال بالاكتفاء هنا بالظن لانه الغالب والله أعلم فقوله ان الامر بعكس ماقاله مالك وغيره ليس بصحيح وقوله فظهر بطلان مايروى عن مالك قول باطل لاخفاء ببطلانه ولو لم يظهر وجه بطلان قوله لكانت مخالفته لمالك كافية فى سوء الظن بقوله لتفاوت مابينهما فى العلم قال (القاعدة الرابعة الشرط وجوابه لايتعلقان الا بمعدوم مستقبل) * قلت ليس ذلك بمطرد لازم ولكنه الغالب والاكثر قال (فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اجماعا) * قلت ذلك هو الغالب قال (والمشيئة قد جعلت شرطا ولابد لها من مفعول والتقدير ان شاء الله طلاقك فانت طالق فمفعولها اما أن يكون الطلاق الذى صدر منه فى الحال أوطلاقا فى المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع ان الله تعالى أراده فى الازل فقد تحقق الشرط فى الازل وهذه الشروط أسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم أن تطلق فى أول أزمنة الامكان وقبول المحل عند أول النكاح ولم يقل به أحد) * قلت تجويزه احتمال أن يكون الطلاق الذى يكون مفعول المشيئة هو الذى صدر منه مناقض لماقال قبل من أن الشرط وجوابه لايتعلقان الا بمستقبل مع ان هذا

ان العقد متوقف على الحرية فعلى تصحيح الدور تنحسم هذه التصرفات ويمتنع وقوعها فى الوجود والمقصود من المسائل المسئلة الاولى والغاء أصحابنا فيها القبلية نظرا لاتصاف المحل بالحلية الى زمن حصول المعلق عليه وفى زمن المعلق عليه قد مضى قبله والزمن الماضى على الحل لاترتفع الحلية فيه بالثلاث بعد مضيه حتى يلزم ان الطلاق لم يصادف محلا فلا يلزمه شيء أصلا كما قال ابن الحداد ومن وافقه من الشافعية كابن سريج حتى عرفت بالمسئلة السريجية كما نقله الشيخ حجازى عن العلامة الامير وعدم التفاتهم للدور الحكمى نظرا لما يلزم الالتفات اليه هنا كما قال ابن الحداد ومن وافقه من مخالفة احدى قواعد ثلاث ﴿القاعدة الاولى﴾ ان امكان الاجتماع مع المشروط من شرط الشرط لان حكمته ليست فى ذاته كالسبب بل فى غيره فلا تحصل حكمته فيه اذا لم يجتمع مع ذلك الغير ﴿القاعدة الثانية﴾ اذا دار اللفظ بين المعهود فى الشرع وبين غيره حمل على المعهود فى الشرع لانه الظاهر فنحمله فى نحو ان صليت فانت طالق مثلا على الصلاة الشرعية دون الدعاء ﴿القاعدة الثالثة﴾ ان من تصرف فيما يملك وفيما لايملك لم ينفذ تصرفه الا فيما يملك فمن قال لامرأته وامرأة جاره أنتما طالقتان تطلق امرأته وحدها ولعبده وعبد زيد أنتما حران يعتق عبده وحده وبيان المخالفة لاحدى هذه القواعد على الالتفات للدور الحكمى هنا ان قوله ان طلقتك اما ان يحمل على اللفظ أو على المعنى الذى هو التحريم فمن حمل على اللفظ خالف القاعدة الثانية لانه على خلاف الظاهر المعهود فى الشرع وان حمل على التحريم وأبقينا التعليق على صورته خالف القاعدة الاولى لتعذر اجتماع الشرط مع مشروطه وحينئذ فان حمل على التحريم ولم يبق التعليق على صورته بل اسقط من المشروط الذى هو الثلاث المتقدمة مابه وقع التباين بين الثلاث المتقدمة والشرط الذى أوقعه لانه لايملكه شرعا للقاعدة الاولى فلا ينفذ تصرفه فيه كعبد زيد وامرأة الجار للقاعدة الثالثة بان تسقط واحدة حيث أوقع واحدة لان اثنتين

تجتمعان مع واحدة واثنتين حيث أوقع اثنتين لان واحدة تجتمع مع اثنتين وافق القواعد الثلاث وجب بعد اسقاط المنافى ان يلزمه الباقى فتكمل الثلاث و بلزوم المخالفة لاحدى هذه القواعد الثلاث لرأى ابن الحداد ومن وافقه من الشافعية مع كون القائلين بهذا الرأى من الشافعية لا يتجاوز ون الثلاثة عشر منهم فلا ينعقد الاجماع بهم بالنسبة الى عدد من قال بخلاف هذا الرأى لانهم مئون بل آلاف كان الشيخ عزالدين ابن عبد السلام رحمه الله تعالى يقول هذه المسئلة لا يصح التقليد فيها لابن الحداد ومن وافقه وتقليدهم فيها فسوق لان القاعدة ان قضاء القاضى ينقضى اذا خالف أحد أربعة أشياء الاجماع أو القواعد أو النصوص أو القياس الجلى وما لا نقره شرعا اذا تأكد بقضاء القاضى أولى بأن لا نقره شرعا اذا لم يتأكد واذا لم نقره شرعا حرم التقليد فيه لان التقليد فى غير شرع ضلال فافهم هذا يظهر لك الحكم فى بقية مسائل الدور التى هى من هذا الجنس ﴿ فائدة ﴾ تقييد الدور بالحكمى لتعلقه بالاحكام اخرج الدور الكونى والدور الحسابى فالدور الكونى المتعلق بالكون والوجود توقف كون كل من الشيئين على كون الآخر وهو الواقع فى فن التوحيد والمستحيل منه السبقى وهو ما يقتضى كون الشىء سابقا مسبوقا كما لو فرضنا ان زيدا أوجد عمرا وان عمرا أوجد زيدا فانه يقتضى ان كلا منهما سابق من حيث كونه مؤثرا مسبوق من حيث كونه أثرا بخلاف المعى كالابوة مع البنوة والدور الحسابى المتعلق بالحساب توقف العلم باحد المقدارين على العلم بالآخر ولذلك يقال له الدور العلمى أيضا وهذا دور فى الظاهر فقط لجواز ان يحصل العلم بشىء آخر غيرهما ففى الحقيقة لا دور الا اذا أردت علم أحدهما من الآخر ومثال ذلك ما اذا وهب أحد مريضين للآخر عبدا فوهبه الثانى للاول ولا مال لهما غيره [illegible] فلا يعلم ما صح فيه هبة كل منهما وقدر ما يرجع اليه الا بعد العلم بالآخر لان هبة الاول صحت فى ثلث العبد فصار مالا للثانى ولما وردت

وقال

وان كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير ان شاء الله طلاقك فى المستقبل فانت طالق فالمشروط لهذا الشرط يلزم أن يكون مستقبلا لان المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق فى الحال وان كان المعنى ان شاء الله طلاقك فى المستقبل بعد هذا الطلاق الملفوظ به الآن فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى فينفذ هذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن فان قلت هذا لازم فى مشيئة زيد اذا لم يحصل بلفظ فى المستقبل لا ينفذ هذا * قلت الفرق ان مشيئة الله تعالى مؤثرة فى حدوث مفعولها فاذا لم يحدث لفظ الطلاق نقطع بعدم مشيئة الله تعالى ومشيئة زيد غير موثرة بل هى كدخول الدار فكما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيئة زيد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفعول المشيئة نفوذ هذا الطلاق لا لفظا آخر يحدث فى المستقبل * قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفوذه أول ازمنة الامكان من أول النكاح ولم يقله احد فان الله تعالى شرع الاسباب ليرتب عليها مسبباتها فمن باع

الاحتمال بعيد لا يكاد يخطر ببال ولو قصده قاصد بمعنى انه ان شاء الله أن أتكلم بهذا الكلام المتضمن تعليق الطلاق على مشيئة الله هذا الكلام للزمه الطلاق عند قوله ذلك الكلام لا فى أول زمن النكاح كما قاله لان لزوم الطلاق عند أول أزمنة الامكان لا موجب له فان مراده بالمشيئة انما هو وقوع المراد بالمشيئة لا تحقق المشيئة فى الازل لان مشيئة وجود هذا الكلام من قائله معلومة متحققة الوقوع ولا أرى أن يخالف فى ذلك مخالف وأما كونه لم يقل به احد فلما تقرر من ان المراد بقوله ان شاء الله اى ان وقع مفعول المشيئة وهو قوله ذلك الكلام والله أعلم قال (وان كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير ان شاء الله طلاقك فى المستقبل فانت طالق فالمشروط لهذا الشرط يلزم أن يكون مستقبلا لان المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق فى الحال وان كان المعنى ان شاء الله طلاقك فى المستقبل بعد هذا الطلاق الملفوظ به الآن فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى فينفذ هذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن) * قلت قد سبق انها تطلق الآن على التقدير الاول قال (فان قلت هذا لازم فى مشيئة زيد اذا لم تحصل بلفظ فى المستقبل لا ينفذ هذا قال قلت الفرق أن مشيئة الله تعالى مؤثرة فى حدوث مفعولها الى آخر قوله بخلاف مشيئة زيد) * قلت قوله فاذا لم يحدث لفظ الطلاق نقطع بعدم مشيئة الله تعالى غلط فى اللفظ فان مشيئة الله تعالى لا تعدم وصواب الكلام أن يقال نقطع بمشيئة الله تعالى عدم ذلك اللفظ وقوله فكما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيئة زيد مناقض لما قاله قبل من أن الامر بعكس ماقاله مالك من لزوم الطلاق فى مشيئة الله تعالى لا فى مشيئة زيد قال (فان قلت لم لا يجوز أن يكون مفعول المشيئة نفوذ الطلاق لا لفظا آخر يحدث فى المستقبل قال قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفوذه أول ازمنة الامكان فى أول النكاح ولم يقله احد فان الله تعالى شرع الاسباب لتترتب عليها مسبباتها فمن باع

وقال ان شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجماعا فكذلك ههنا وقال القاضي عبد الوهاب هذه المسألة مخرجة على استثناء الكل من الكل بجامع انه مبطل على رأى الشافعي فيلغو الجميع والفرق ان الشرط لم يتعين العبث فيه واللغو لان التعليق على الممتنع من غرض العقلاء وان بطلت جملة المشروط قول الله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط * قلت اما استثناء الكل من الكل فعبث فظهر بهذه القواعد وبهذا التقدير ان الحق في هذه المسألة عدم لزوم الطلاق في الحال لا بسبب ما قاله الشافعي ان الاستثناء رافع لليمين بل لما ذكرناه من مقتضى هذا التعليق وتفاصيله ﴿المسألة السابعة﴾ قال مالك في التهذيب اذا قال ان فعلت كذا فعلي الطلاق ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك ان أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه وأنت طالق الا أن يبدو لي لا ينفعه الاستثناء وأنت طالق ان فعلت كذا الا أن يبدو لي فذلك له ان أراد الفعل خاصة وفي الجلاب ان كلمت زيدا فعلي المشي الى بيت الله ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء ان أعاده على الحج وان أعاده على كلام زيد نفعه * قلت اعلم ان هذه المواضع لا يدرك حقيقتها الا الفحول من العلماء أو من يفتح الله عليه من نفس فضله وسعة رحمته ما شاء وما الفرق بين اعادة الارادة القديمة والحادثة على الفعل أو غيره وها أنا أكشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة وهي ان الله تعالى شرع بعض أسباب الاحكام في أصل الشريعة ولم يكله الى مكلف كالزوال ورؤية الهلال والاتلاف للضمان ومنها ما وكله لخيرة خلقه فان شاؤا جعلوه سببا والا فلا يكون سببا وهي التعليقات كلها فدخول الدار ليس سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعتق عبده في أصل الشرع الا أن يريد المكلف ذلك فيجعله سببا بالتعليق عليه وكل ما وكل للمكلف سببيته لا يكون سببا الا بجعله وجزمه بذلك الجعل اذا تقررت هذه القاعدة فنقول قول

وقال ان شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجماعا فكذلك ههنا) * قلت قوله انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق من أول أزمنة الامكان بناء منه ذلك على تعلق المشيئة في الازل ليس بلازم ونحن نقول انه لم يقل به احد كما قال وانما اللازم لزوم الطلاق الآن عند هذا الكلام وذلك هو مراد مالك ومن وافقه والله أعلم قال (قال القاضي عبد الوهاب الى آخر كلامه في المسألة) * قلت ما قاله في هذه المسألة من ان الحق فيها عدم لزوم الطلاق في الحال ليس بصحيح بل الصحيح لزومه في الحال كما سبق والله أعلم قال (المسألة السابعة قال مالك في التهذيب ان فعلت كذا فعلي الطلاق ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك ان اعاده على الفعل دون الطلاق نفعه الى آخر نقل الاقوال) قلت ذلك نقل لا كلام فيه قال (اعلم ان هذه المواضع لا يدرك حقيقتها الا الفحول من العلماء أو من يفتح الله عليه من نفس فضله وسعة رحمته) * قلت ما قاله في ذلك صحيح والله أعلم قال (اذا تقررت هذه القاعدة فنقول قول

عليه هبة الثاني صحت في ثلث الثلث فصار ثلث الثلث المذكور من مال الأول فتسرى اليه الهبة فليرد ثلثه للثاني بالهبة ثم يرد بهبة الثاني ثلث ما رد لسريان هبته فيه وهكذا فلا يقف على حد في الترداد بينهما ويحصل بطريق الجبر والمقابلة وبيانه أن نقول صحت هبة الاول في شيء من العبد فبقي عنده عبد الا شيأ وصحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء فصار مع الاول عبد الا ثلثي شيء لان ثلث الشيء رجع له بهبة الثاني فبقي عنده ثلثا الشيء ويضم ثلث الشيء لما عند الاول فيكون معه عبد الا ثلثي شيء ومعلوم انه لابد من ان يكون الباقي مع الواهب يعدل ضعف ما صحت فيه هبته وقد قلنا صحت هبة الاول في شيء مجهول من العبد بقطع النظر عن هبة الثاني وحينئذ فنقول ما بقي مع الاول وهو عبد الا ثلثي شيء يعدل شيئين هما ضعف ما صحت فيه هبته أي يساويهما وبعد ذلك فاجبر كلا من الطرفين بازالة النقص بأن ترد المستثنى على الجانبين فتجعل الطرف الاول وهو ما بقي مع الاول عبدا كاملا وتجعل الطرف الثاني شيئين وثلثي شيء فتقول عبد كامل يقابل شيئين وثلثي شيء ثم تبسط الشيئين أثلاثا من جنس الكسر أعني ثلثي شيء فصار هذا الطرف ثمانية كل واحد منهما ثلث شيء وبعد ذلك فاقسم الطرف الاول وهو العبد الكامل على الثمانية التي كل واحد منها ثلث شيء يخرج لكل ثلث شيء ثمن العبد فيعلم ان ثلث الشيء ثمن العبد وان الشيء ثلاثة أثمان العبد فيكون معنى قولنا صحت هبة الاول في الشيء انها صحت في ثلاثة أثمان العبد ومعنى قولنا فبقي عنده عبد الا شيء انه بقي عنده خمسة أثمان العبد ومعنى قولنا صحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء انها صحت في ثلث الثلاثة الأثمان وهو ثمن ومعنى قولنا فصار مع الاول عبد الا ثلثي شيء انه صار مع الاول ستة أثمان وهي ضعف ما صحت فيه هبته لانها صحت في ثلاثة أثمان وضعفها ستة أثمان ومعنى قولنا فبقي عنده أي الثاني ثلثا الشيء انه بقي عنده ثمنان وهو ضعف ما صحت فيه الهبة لانها صحت في ثمن وضعفه ثمنان فقد بقي

لورثة كل من المريضين ضعف ما صحت فيه هبته أفاده الباجوري عن الامير فى حواشى الشنشورى ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا قال ان حلفت بطلاقك فأنت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقت فى الحال لان تعليقه على الدخول حلف اتفاقا بخلاف اذا طلعت الشمس فانت طالق ففى كونه حلفا فيحنث به أيضا كما هو مقتضى حديث الطلاق والعتاق من ايمان الفساق مع نص العلماء على ان تعليق الطلاق منهى عنه ولم يفصلوا أولا

فلا يحنث به لان الحلف ما يتصور فيه منع واستحثاث قولا الاصل والغزالى فى وسيطه والصحيح الاول ان صح الحديث المذكور والا فالثانى ﴿ المسألة الخامسة ﴾ اذا قال ان بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت هى ان بدأتك بالكلام فعبدى حر فكلمها وكلمته لم تطلق ولم يعتق العبد عندنا وعند الشافعية لان يمينه انحلت بيمينها ويمينها انحلت بكلامه فلم تبدأ هى ولا هو بكلام كما قاله الشافعى فى المهذب وغيره ﴿ المسألة السادسة ﴾ فى لزوم الطلاق الآن فى أنت طالق ان شاء الله كان شاء الجن أو الملك وهو الصحيح المفتى به فى المذهب فلذا اقتصر عليه خليل فى مختصره والامير فى مجموعه وعدم لزومه وهو قول أبى حنيفة والشافعى قولان لمالك وابن القاسم ولعبد الملك مبنيان على انه اذا وقع الشك فى العصمة هل يعتبر ويقع الطلاق له وهو أصل ابن القاسم أو يلغى وتستصحب العصمة وهو أصل عبد الملك أما الشك

عبد الملك ان اعاده على الفعل نفعه معناه ان اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم اجزم بجعله سببا للطلاق بل فوضت وجعلت سببيته الى مشيئة الله تعالى ان شاء جعله سببا والا فلا وعلى هذا التقدير لا يكون الفعل سببا فلا يلزم به شئ اجماعا ولا يكون هذا خلافا لمالك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات ابا الوليد ابن رشد حكاه خلافا وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا اعاد الاستثناء على الفعل وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق فى اليمين بالله تعالى ويخالف فى الطلاق فيكون هذا اشكالا آخر اما اذا حمل قول عبد الملك على ماذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا تعقل المسألة البتة ولا يصير لها حقيقة

عبد الملك ان أعاده على الفعل نفعه معناه ان أراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم أجزم بجعله سببا الى قوله فلا يلزم به شئ اجماعا) * قلت قول القائل ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لايخلو من أن يريد اعادة الاستثناء الى الطلاق المعلق على ذلك أو الى الفعل فان أعاده على الطلاق فقد سبق فى مسألة أنت طالق ان شاء الله ان الصحيح لزوم الطلاق وان الاستثناء لا ينفعه وهذا المعلق كذلك وان أعاده الى الفعل المعلق عليه الطلاق فان أراد معناه الظاهر وهو ان شاء الله تعالى ان افعل ذلك الفعل فاذا فعله فقد شاء الله تعالى فعله فيلزم الطلاق كما قال مالك ومن وافقه وان أراد ما قاله شهاب الدين وتأوله على عبد الملك وزعم انه لا يلزمه شئ اجماعا فليس بالظاهر بل هو معنى متكلف ومع ذلك فلقائل أن يقول انه استثناء لا يفيد عدم لزوم الطلاق بل يفيد لزومه من جهة ان معنى الكلام ان ذلك تفويض سببية هذا الكلام الى مشيئة الله تعالى وقد جعله الله تعالى سببا بتسويغه للمتكلم ان يجعله سببا وقد جعله كذلك بالتعليق عليه كما سوغ له وما أرى عبد الملك راعى هذا المعنى المتكلف بل رأى ان استثناء مشيئة الله تعالى يكون رافعا لحكم التعليق كرفعه لحكم اليمين والله أعلم قال (ولا يكون هذا خلافا لمالك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات حكاه خلافا) * قلت صاحب المقدمات أمس بتحقيق هذا العلم ومعرفة الخلاف فيه من الوفاق قال (وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا أعاد الاستثناء على الفعل) * قلت بل الحق اللزوم كما سبق والقياس الذى ذكره ليس بصحيح للفرق بينهما وهو ان القائل اذا قال والله لا فعلن ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى وبر فى يمينه وان لم يفعله فهو بار أيضا لانه علق المحلوف عليه على المشيئة للفعل ولم يقع الفعل فلم تتعلق به المشيئة والقائل اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله فانه لا يقع شئ الا بمشيئته ويلزم مقتضى التعليق لوقوع المعلق عليه والله أعلم قال (وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق فى اليمين بالله تعالى ويخالف فى الطلاق فيكون هذا اشكالا آخر) * قلت لا يكون ذلك اشكالا على ما تقرر بوجه قال (أما اذا حمل قول عبد الملك على ماذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا تعقل المسألة البتة ولا يصير لها حقيقة) * قلت

فى ان شاء الجن أو الملك فظاهر وأما ان شاء الله فلأن متعلق المشيئة الذى هو الطلاق وحل العصمة أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بأنه أراد الطلاق على التعيين أم لا وليس لناظر يقى الى التوصل الى ذلك وأما التوصل الى علم مشيئة البشر فبوجوه منها اخبار بذلك مع قرائن توجب حصول العلم وكون غاية خبر البشر ان يفيد الظن انما هو عند عدم القرائن على انه يحتمل ان يقال بالاكتفاء هنا بالظن لانه الغالب هذا هو المراد من قول مالك وغيره ممن روى عنه انه

يلزمه الطلاق الا ن فى أنت طالق ان شاء الله لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته فقول من قال ان القول بان مشيئة الله تعالى لا يمكن اطلاعنا عليها يضاهى قول القدرية بحدوث الارادة وان بعض الامور على خلاف مشيئة الله تعالى و يخالف قاعدة أهل السنة ان مشيئة الله واجبة النفوذ فكل عدم ممكن يعلم وقوعه نعلم ان الله تعالى أراده وكل وجود ممكن يعلم وقوعه نعلم ان الله تعالى أراده ليس بصحيح كما نقله الشيخ محمد كنون فى حاشيته على حواشى عبق عن العلامة ابن المبارك

مع زيادة * قلت و يظهر لنا على ذلك

وقوله انت طالق الا ان يبدو لى لا ينفعه لان الطلاق جعله الله تعالى سببا لقطع العصمة فى أصل الشرع فقد زالت العصمة بتحققه كره المكلف أو أحب فمشيئته لغو واذا علق الطلاق على فعل وأعاد قوله الا أن يبدو لى عليه خاصة ومعناه انى لم أصمم على جعل الفعل سببا بل الامر موقوف على ارادة تحدث فى المستقبل فذلك ينفعه لما تقدم ان كل سبب موكول الى ارادته لا يكون الا بتصميمه على مشيئته وارادته لذلك وكذلك قول صاحب الجلاب ان أعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه وعلى الحج لم ينفعه معناه انى لم أجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فاذا أعاده على الحج فقد جزم بسببية كلام زيد فترتب عليه مسببه والاستثناء لا يكون رافعا كما تقدم فهذا سر هذه المسائل وهو من نفائس العلم فافهمه * المسألة الثامنة * فى الجواهر أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو تعليق التعليق فان كلمت زيدا أولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط فى اعتبار الشرط الاول قال الشيخ أبو اسحق فى المهذب هذا يسميه أهل النحو اعتراض الشرط على الشرط فان دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطا فى كلام زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سألتنى فانت طالق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لانه شرط فى الوعد العطية وشرط فى العطية السؤال وكان معناه ان سألتنى فوعدتك فاعطيتك فانت طالق و وافقه الغزالى على ذلك فى الوسيط ولم يحكيا خلافا وذكر امام الحرمين المسألة فى النهاية واختار مذهبنا وان التعليق مع عدم الواو يكون كالعطف بالواو وضابط مذهب الشافعى ان الشروط ان وقعت كما نطق بها لم تطلق وان عكسها المتقدم متأخر والمتأخر متقدم طلقت ولم أر هذا لاصحابنا بل ما تقدم وفى المسألة غور بعيد مبنى على قاعدتين يظهر منهما مذهب الشافعى فنذكرهما ونذكر ما وقع فى القرآن الكريم من ذلك وفى كلام العرب ليتضح الحق فى هذه المسألة فهى من أظرف المسائل * القاعدة الاولى من الشروط اللغوية

قد سبق ان ما ذكره مقصد متكلف لم يقصده عبد الملك ولا يفيد على تقدير قصده ما ذكر بل نقيضه فلا يصير المدرك مجمعا عليه وتعقل المسألة وتصيرها حقيقة والله أعلم قال (وقوله انت طالق الا ان يبدو لى لا ينفعه الى آخر المسألة) * قلت ما قاله فى ذلك صحيح غير قوله بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزمه الحج بكلامه فانه يلزمه اذا كان الاستثناء بمشيئة الله تعالى بخلاف اذا كان بمشيئته فانه كان الاستثناء بمشيئة القائل فى قوله ان كنت كلمت زيدا فعلى المشى الى الحج فان قال ان شاء الله فانه يلزمه كما سبق وان قال الا ان يبدو لى فانه لا يلزمه لانه يتعين هنا حمل كلامه على رد الاستثناء الى جعل ذلك الفعل سببا قال شهاب الدين (المسألة الثامنة فى الجواهر أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو تعليق التعليق فان كلمت زيدا أولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط فى اعتبار الشرط الاول الى قوله من أظرف المسائل) قلت ما قاله نقل أو وعد فلا كلام فيه قال (القاعدة الاولى ان الشروط اللغوية

ثلاثة أمور * الامر الاول انه لا يحتاج حينئذ الى قول العلامة الامير فى ضوء الشموع الصواب اما ان يقال ان قوله انت طالق ان شاء الله تعالى تعليق بمحقق ان قصد ان كان شاء الله ذلك يعنى فى الماضى فان بنطقه بالطلاق علم انه شاء وقاعدة ان الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمعدوم مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق أغلبية لا كلية والا يقصد ذلك بل قصد ان شاء ذلك فى المستقبل ولو قلنا ان الحكم يتعدد عند الله تعالى لانا نمنع انتفى بما غلب على ظننا وحصول المحكوم به هنا ليس من مجرد الحكم حتى يرد انه تعالى قد يأمر ولا يريد فلا يلزم من الحكم حصول المحكوم به بل حصوله هنا من حيث تحقق السبب وهو نطقه بالصيغة فتدبر واما ان يقال ان جعل مالك ذلك مثالا لما لا يمكن الاطلاع عليه منظور فيه للمشيئة فى حد ذاتها فلا ينافى انها تعلم بتحقق المشىء اهـ

بحذف وزيادة وتصرف * الامر الثانى ان هذا الذى نقله كنون عن ابن المبارك هو الذى يشير اليه قول ابن الشاط مرادا من قال يلزمه الطلاق الآن فى أنت طالق ان شاء الله لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته هو انه لا يعلم هل أراد الطلاق على التعيين أولا وليس لناظر طريق الى التوصل الى ذلك اهـ قلت وتوضيح ذلك ان مطلق لفظ الطلاق وان وضعه الشارع لحل العصمة الا ان لفظه المعين الواقع فى قوله أنت طالق ان شاء الله معلقا على مشيئة الله تعالى لما كان معناه ان شاء الله جعل هذا اللفظ

بخصوصه سببا في حل العصمة وجعله بخصوصه سببا في حلها أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل صحح على ذلك القول مثالا لا يمكن الاطلاع عليه وليس معناه ان مطلق لفظ الطلاق الذي منه هذا اللفظ المعين مقيد بالشرط الذي هو مشيئة الله تعالى حتى يقال ان قصد ان كان شاء الله ذلك يعني في الماضي فهو تعليق محقق اذ بنطقه بالطلاق علم انه شاء لوضعه شرعا من المطلق لحل العصمة وان قصد ان شاءه في المستقبل فهو لاغ الخ * الامر الثالث وسنذكره بعد عن كنون عن ابن المبارك أيضا انه لا فرق هنا بين ان شاء والا ان يشاء فكما ان معنى ان شاء الله ما ذكر كذلك الا ان يشاء الله معناه الا ان يشاء الله عدم جعل هذا اللفظ بخصوصه سببا في حل العصمة وعدم الجعل المذكور أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله تعالى وكما جرى في الأول خلاف ابن القاسم وعبد الملك كذلك يجري في الثاني فينجز عليه الطلاق عند ابن القاسم للشك ولا شيء عليه عند عبد الملك لالغاء الشك بدليل ان صاحب المشيئة لو كان ممن تعلم مشيئته كما في ان شاء أو الا ان يشاء زيد لسئل هل شاء ان يجعل هذا اللفظ بخصوصه سببا لحل العصمة فيقع الطلاق أولا فلا يقع فكل من ان شاء والا ان يشاء هنا للتقييد والاحتراز عن صورة مفهوم الصيغة لا لكونه رافعا لحكم الصيغة كما في اليمين بالله وكما في انت طالق ان شاء الله على مذهب الشافعي وأبي حنيفة لقاعدتين ﴿القاعدة الاولى﴾ كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه كقوله ومعلوم
عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور يحمل على الصلاة في عرفه عليه الصلاة والسلام دون الدعاء وقوله عليه الصلاة والسلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف يحمل على الحلف الشرعي وهو الحلف بالله تعالى لان الحلف بالطلاق والعتاق جعلهما عليه الصلاة والسلام من أيمان الفساق فلا يحمل الحديث المتقدم عليهما ﴿القاعدة الثانية﴾ كما شرع الله تعالى الاحكام شرع مبطلاتها ورافعها فشرع

أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الدار الطلاق ومن عدم دخولها عدم الطلاق وهذا هو حقيقة السبب كما تقدم بيانه بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كنصب السلم مع صعود السطح لا يلزم من وجودها شيء ويلزم من عدمها العدم فالحي قد يعلم وقد لا يعلم والمتطهر قد تصح صلاته وقد لا تصح واذا نصب السلم فقد يصعد للسطح وقد لا يصعد نعم يلزم من عدم هذه الشروط عدم هذه المشروطات واذا تقرر ان الشروط اللغوية اسباب فنقول * القاعدة الثانية ان تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال واذا تقررت القاعدتان فنقول اذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار معناه (١) عند الشافعية اني جعلت كلام زيد سبب طلاقك وشرطه اللغوي غير اني قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام أولا فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كالصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال هذا مدركهم وهو مدرك حسن وأصحابنا وامام الحرمين يلاحظ (٢) انا أجمعنا على أن المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم أو تأخر وكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاء زيد جاء عمرو وسيأتي في الاستشهاد ما يعضد ذلك فهذا سر فقه الفريقين واما ما يشهد لهم من القرآن الكريم فقوله تعالى في سورة هود ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون فارادة الله تعالى متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك فهذه الآية تشهد لمذهب الشافعي رضي الله عنه وقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي أن يستنكحها فالظاهر ان ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متأخرة عن هبتها فانها تجري مجرى القبول في العقود وهبتها لنفسها ايجاب كما تقول من وهبك شيئا للمكافأة لزمك ان تكافئه عليه ان أردت قبول تلك الهبة ويحتمل ان تكون ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متقدمة واذا فهمت المرأة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصد ذلك منها وهبت نفسها له فهذه الآية محتملة للمذهبين وهي ظاهرة في مذهب مالك وامام الحرمين وأما الشعر فقول ابن دريد

فان عثرت بعدها ان والت * نفسي من هاتا فقولا لا لعا

أسباب الى آخر قوله وعلى رأي المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفما وقعت يقع) قلت مذهب المالكية هو الصحيح وما احتج به للشافعية لا حجة فيه فان كان ما ذكره من دلالة الآية والبيتين وهو قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وقول الشاعر

فان عثرت بعدها ان والت * نفسي من هاتا فقولا لا لعا

---

١ الأوجه فمعناه ٢ الاوفق يلاحظون

ومعلوم ان الغوث مرة ثانية انما يكون بعد الخلوص من الاولى فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا كما قاله الشافعية وكذلك انشد ابن مالك النحوي في هذا الباب

ان تستغيثوا بنا ان تذعروا تجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

والاستغاثة انما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متأخر معنى فالبيتان يشهدان للشافعية ولو قال القائل ان تتجر ان تربح في تجارتك فتصدق بدينار لكان كلاما عربيا مع ان المتقدم في اللفظ متقدم في الوقوع وكذلك ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل لها الزواج فالمتقدم لفظا متقدم في الوقوع ولما كانت المواد تختلف في ذلك والجميع كلام عربي جعله مالك سواء لان الاصل عدم سببية الثاني في الاول بل الثاني لا بد منه في وقوع ذلك المشروط تقدم أو تأخر * فائدة * قال ابن مالك في شرح مقدمته لما ذكر هذه المادة وهي اعتراض الشرط على الشرط قال الشرط الثاني لا جواب له وانما الجواب للاول خاصة والثاني جرى مع الاول مجرى الفضلة والتتمة كالحال وغيرها من الفضلات وصدق رحمه الله فان هذا الشرط الثاني انما اعتباره في الاول لا في الطلاق الذي جعل مشروطا فذكر الشرط الاول سد مسد جوابه * فائدة * فان نسق هذا النسق عشرة شروط فأكثر فعلى رأي الشافعية لا بد أن ينعكس هذا العدد على ترتيبه كما تقدم في السؤال والوعد والعطية لان العاشر سبب في التاسع فيقع قبله والتاسع سبب في الثامن فيقع قبله والثامن سبب في السابع فيقع قبله وكذلك البقية فلا بد أن يكون وقوعها هكذا العاشر ثم التاسع ثم الثامن ثم السابع ثم السادس ثم الخامس الى الاول فيقع آخرا ومتى اختل ذلك في الوقوع اختل المشروط وعلى رأي المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفما وقعت يقع (تفريع) اذا ذكر فيه المعطوفات من الشروط فان قال ان أكلت وان لبست فأنت طالق فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من وقوع الآخر بعده فانهما معا جعلا شرطين في الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطا في الآخر والجواب لهما معا بخلاف القسم الاول الجواب للاول فقط

وقول الآخر ان تستغيثوا بنا ان تذعروا تجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

قلت ليس كون المتأخر فيها متقدما من مقتضى اللفظ بل من ضرورة الوجود فغايته ما في ذلك جواز ان يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وكون الذعر سببا في الاستغاثة ليس من مقتضى اللفظ وقد ثبت في قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها ان مثل هذا يجيء في المحتمل للتقدم والتأخر ولا مانع من تسويغ قول القائل ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل نكاحها فظهر ان مثل هذا سائغ على كل وجه فالقول قول امام الحرمين والمالكية والله اعلم قال (تفريع اذا ذكر فيه المعطوفات من الشروط الى قوله بخلاف القسم الاول الجواب للاول فقط) قلت قوله فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر صحيح وكان حقه ان يقول أو مع صاحبه وقوله

الاسلام وعقد الذمة سببين لعصمة الدماء والردة والحرابة وزنى المحصن وحرابة الذمي رافع والسبي سبب الملك والعتق رافع له ولا يلزم من شرعه رافعا الحكم سبب ان يرفع حكم غيره فالاستثناء بالمشيئة شرع رافعا لحكم اليمين لقوله عليه الصلاة والسلام عاد كمن لم يحلف فلا يلزم أن يكون رافعا لحكم العتق والطلاق والتعليق كما ان التطليق رافع لحكم النكاح ولا يرفع حكم اليمين وكذلك سائر الروافع وليس اطلاق اليمين على البابين بالتواطئ حتى يعم الحكم بل بالاشتراك والمجاز في التعليق بالطلاق وغيره والذي يسمى يمينا حقيقة انما هو القسم ولوا قسم بالطلاق ونحوه لم يلزمه شيء واذا كان البابان مختلفين فلا يعم الحكم هذا تحقيق المقام وفي لزوم الطلاق منجزا في أنت طالق ان شاء هذا الحجر ونحوه لانه يعد نادما وهازلا اذ مشيئة الحجر أمر ممتنع كلمس السماء فيستوي مع ان لم يكن هذا الحجر حجرا في كونه هزلا الا لقرينة صلابة ونحوها وعدم اللزوم نظرا لكون مشيئة الحجر وان كانت أمرا ممتنعا أيضا الا انه غير عريق في اللغو لكون امتناعه عاديا فقط بخلاف ان لم يكن هذا الحجر حجرا فانه عريق في اللغو لانه قلب حقائق فهو ممتنع عقلا وعادة روايتان ذكرهما عبد الوهاب الثانية لابن القاسم في المدونة وبها قال أبو حنيفة والشافعي والاولى لابن القاسم في النوادر وبها قال سحنون وهي الاصح لان المدار على تحقق اللغو كما يشهد له قولهم بالتنجيز في لمست السماء على ان الفرق بالعراقة وعدمها كما قال الامير مبني على ما اشتهر عند المناطقة من تباين حقائق أنواع الجواهر وأكثر المتكلمين على تماثل الحقيقة الجوهرية في الكل وان الاختلاف بالعوارض كما في حواشي الكبرى ثم المستحيل قلب الحقيقة بان تصير حقيقة الحجر نفسها هي حقيقة الذهبية للتناقض اما ان زالت الذهبية وخلفها الحجرية فقلب أعيان جائز نقله حجازي عنه في حاشيته على عبق انظره (المسألة السابعة) اختلف اذا علق المشيئة على معلق عليه ووجد نحو ان دخلت الدار ان شاء الله فانت طالق أو

أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله وحصل الدخول فقال مالك وابن القاسم لا ينفعه وهو المشهور وقال عبد الملك وغير واحد ينفعه وروى أيضا عن مالك وفي اتفاق القولين في المثالين مع دعواه في الثاني رد الاستثناء للفعل لا الطلاق بأن يوفق بينهما بما حاصله انه لو جزم بجعل الفعل المعلق عليه سببا للطلاق لم ينفعه الاستثناء كما قال ابن القاسم ولو لم يجزم بجعله سببا نفعه كما قال غيره اذ الفعل من أسباب الاحكام التي لم يكلها لغيرتهم كالزوال ورؤية الهلال والطلاق

أو اختلافهما في المثالين أو اختلافهما ان احتمل كالمثال الثاني وقامت عليه بنية أقوال الاول للقرافي وتبعه المقري في قواعده قائلا وهو تفسير عند المحققين وحكاه ابن عبد السلام عن بعض شيوخ المشارقة وقال لا يلتفت اليه اهـ وقال ابن عرفة انه ساقط لمخالفته فهم الاشياخ في حلهم المشيئة على الخلاف والثاني للاكثر مع المقدمات لابن رشد والثالث للبيان لابن رشد وعلى الثاني ففي كون المراد رجوعها للمعلق عليه من حيث ذاته أو من حيث التعليق والربط طريقتان الطريقة الاولى لابن رشد في المقدمات والناصر وابن الشاط وعليها ففي كون ان شاء الله شرطا على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه أو بمعنى الاستثناء رافع للمعلق عليه نفسه كما في اليمين بالله قولان الثاني لابن رشد في المقدمات فقد قال فيها الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا اعاد الاستثناء على الفعل فيكون قول ابن القاسم مبنيا على مذهب القدرية والمقابل مبنيا على مذهب أهل السنة لان قول القائل أنت طالق ان لم أدخل الدار ان شاء الله لا اذا صرف المشيئة الى المعلق عليه هو ان امتنعت من الدخول بمشيئة الله تعالى فلا شيء علي وكذلك قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله هو ان شاء الله دخولي فلا شيء علي وقد علم في السنة أن كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى فامتناعه اذا من الدخول في الوجه الاول ودخوله في الثاني بمشيئة الله تعالى فلا يلزمه طلاق لان ذلك هو الذي التزمه وأما القول بلزوم الطلاق فمقتضاه ان الدخول وعدمه وقع

فان قال ان أكلت فلبست فأنت طالق تعين أن يكون المتأخر متأخرا والمتقدم متقدما عكس المنسوق بغير حرف العطف وهو كقوله تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالزنى منهن متأخر كما هو في اللفظ وكذلك ان أكلت ثم لبست وان أكلت حتى ان لبست يقتضي اللفظ تأخير اللبس مع تكرر الاكل قبله لان القاعدة ان المغيا لابد ان يثبت قبل الغاية ويتكرر اليها وان أكلت بل ان لبست فأنت طالق لا يلزمه الطلاق الا باللبس وقد ألغى الاكل بالاضراب عنه ببل والشرط الثاني وحده وان لم آكل لكن ان لبست فأنت طالق فالشرط الثاني وحده وقد ألغى الاول بلكن لانها للاستدراك وان أكلت لا ان لبست فانت طالق فالشرط الاول وحده ولا تطلق الا به لان لا لابطال الثاني وان أكلت أو لبست فانت طالق فالشرط أحدهما لا بعينه فأيهما وقع لزم به الطلاق وكذلك أنت طالق إما ان أكلت وإما ان شربت اى تعليق طلاقه متنوع بهذين النوعين فيلزم الطلاق بأحدهما ولم يبق من حروف العطف الا أم وهي متعذرة في هذا الباب لانها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لابد أن يكون جازما فالجمع بينهما محال وقد ذكر الشيخ أبو اسحق في المهذب هذه الفروع بالواو والفاء وثم وصرح في الواو بانها تطلق بكل واحد منهما طلقة قال لان حرف الشرط قد تكرر فوجب لكل واحد منهما جزاء فتطلق بكل واحد منهما طلقة وما قاله غير لازم بل يكون حرف العطف يقتضي مشاركة الثاني للاول في انه شرط في هذا الجزاء والتشريك بالعاطف انما يقتضي اصل المعنى دون متعلقاته وظروفه وأحواله فاذا قلت مررت بزيد قائما وعمرو لم يلزم انك مررت بعمرو وقائما أيضا كذلك نص عليه النحاة وكذلك مررت بزيد يوم الجمعة أو امامك وعمرو

ولا بد من وقوع الآخر بعده ليس بلازم فانه اذا انفرد كل واحد منهما استقل بالشرطية وانما يلزم ما قاله لو قال ان أكلت ولبست فان مقتضى ذلك جعل الشرط مجموع الفعلين واذا كان ذلك فلا بد من وقوع الآخر بعده اما اذا تكرر حرف الشرط فانه يدل على استقلال كل واحد بالشرطية فلا يلزم وقوع الآخر بعده وقوله بخلاف القسم الاول يعني ان أكلت ان لبست دون حرف عطف والله أعلم قال (فان قلت ان أكلت فلبست فانت طالق الى قوله والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لابد ان يكون جازما فالجمع بينهما محال) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله عكس المنسوق بغير حرف عطف يلزم أن يكون المتأخر في اللفظ متقدما في الوجود فانه مبني على قاعدة ان الشروط اللغوية أسباب والاسباب يلزم تقدمها على مسبباتها وذلك كله أمر عرفي اصطلاحي والربط بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وضعي كما سبق التنبيه عليه فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضعي والامور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فان أراد أن المنسوق بغير حرف عطف يلزم ذلك فيه عرفا فهو صحيح وان أراد غير ذلك فليس بصحيح والله أعلم قال (وقد ذكر الشيخ أبو اسحق في المهذب هذه الفروع بالواو والفاء وثم وصرح في الواو بأنها تطلق بكل واحد من الشرطين طلقة الى آخر قوله

لا يلزم التشريك الا فى أصل المرور فقط وكذلك اشتريت هذا الثوب بدرهم والفرس لا يلزم الاشتراك فى الدرهم لانه متعلق بل فى أصل الفعل خاصة ومقتضى هذه القاعدة ان التشريك انما يلزم فى هذه المسألة فى أصل الشرطية دون ما بعده من الجزاء فالتزام التشريك فى الجميع التزام مالم يلزم وبقى فى الفاء وثم مراعاة التعقيب فى الفاء والتراخى فى ثم لم أرهم تعرضوا له وقالوا ان لم يقع الثانى عقيب الاول فى صورة الفاء يقع طلاق ولا ان لم يتراخ الثانى عن الاول فى صورة ثم لم يقع طلاق وذلك هو مقتضى اللغة غير انهم قد يكونون لم يعتبروا ذلك لان العادة ألغته وأمر الايمان مبنى على العوائد

﴿ الفرق الرابع بين قاعدتى ان ولو الشرطيتين ﴾

ان ان لا تتعلق الا بمعدوم مستقبل ولو تتعلق بالماضى تقول ان دخلت الدار فانت طالق فلا تريد دخولا تقدم بل مستقبلا ولا طلاقا تقدم بل مستقبلا وان وقع خلاف ذلك أول وتقول فى لو لو جئتنى أمس أكرمتك اليوم ولو جئتنى أمس أكرمتك أمس فالمعلق والمعلق عليه ماضيان وذلك متعذر فى ان بل اذا وقع فى شرطها أو جوابها فعل ماض كان مجازا مؤولا بالمستقبل نحو ان جاء زيد أكرمته فهذان الفعلان الماضيان مؤولان بمستقبل تقديره ان يجئ زيد أكرمه ثم أطرز الفرق بأربع عشرة مسألة غريبة جليلة

وأمر الأيمان مبنى على العوائد) قلت ما قاله صحيح وهو الظاهر من قول القائل ان أكلت أو لبست فانت طالق بخلاف اذا قال ان أكلت فأنت طالق أو لبست فأنت طالق الظاهر هنا تعدد الطلاق وفى كلا المثالين ان انفرد الاكل أو اللبس لزم الطلاق واذا قال ان أكلت ولبست فأنت طالق فلا يلزم الطلاق الا بمجموع الامرين ويمكن ان يقال اذا قال ان أكلت وان لبست فانت طالق يحتمل قصد تعدد الجواب واختصره لفظا فيكون بمنزلة من طلق وشك فى العدد فيحمل على الثلاث احتياطا والله أعلم * قال شهاب الدين (الفرق الرابع بين قاعدتى ان ولو الشرطيتين)

ان ان لا تتعلق الا بمعدوم مستقبل ولو تتعلق بالماضى الى قوله ثم أطرز الفرق بأربع عشرة مسألة غريبة جليلة) قلت قوله ان ان لا تتعلق الا بمعدوم مستقبل ليس كذلك بل تتعلق بالماضى ولكن الاكثر فيها تعلقها بالمستقبل وما اختاره يلزم منه دعوى المجاز فى استعمالها فى الماضى والمجاز على خلاف الاصل فان قيل اذا كان تعلقها بالمستقبل هو الاكثر فى الاستعمال فاستعمالها فى التعلق بالماضى وان كان حقيقة لغوية فهو مجاز عرفى فالجواب ان الامر فيها لم يبلغ الى هذا الحد من ان استعمالها فى التعلق بالمستقبل هو السابق الى فهم السامع فيكون استعمالها فى المستقبل حقيقة عرفية وفى الماضى مجازا عرفيا فان استعمال اللفظ وان كثر فى بعض مدلولاته وقل فى بعضها لا يلزم ان يكون حقيقة عرفية فيما كثر فيه ومجازا عرفيا فيما قل فيه حتى ينتهى الى أن يكون هو السابق الى الفهم ولفظة ان لم يبلغ الامر فيها الى هذا الحد والله أعلم وقوله ان لو تتعلق بالماضى صحيح

على خلاف المشيئة وهو محال عند أهل السنة اهـ واختار هذا القول الرهونى كما ستقف على كلامه والقول الأول أعنى كون ان شاء الله شرطا على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه للناصر وابن الشاط قال الناصر انما يتضح اعتراض ابن رشد على ابن القاسم فى الا ان يشاء الله اذ معناه أنت طالق ان دخلت الدار الا ان يشاء الله ان أدخلها فلا طلاق فاذا طلق عليه بالدخول كان مقتضيا لوقوعه بدون المشيئة وكذا أنت طالق لأدخلن الدار الا ان يشاء الله معناه الا ان يشاء الله عدم الدخول فاذا طلق عليه بعدم الدخول كان مقتضيا انه بدون المشيئة واما فى ان فالظاهر قول ابن القاسم لان أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله تعالى معناه ان دخلت الدار دخولا مقرونا بالمشيئة فاذا طلقت عليه بالدخول كان ذلك لأن الدخول المقرون بالمشيئة قد وقع وان لم تطلق كان لا لانتفاء ذلك ومعلوم ان الدخول وقع فالمنفى انما هو المشيئة وهذا بعينه مذهب القدرية أى القائلين بأن العبد خالق لافعاله اهـ وقال ابن الشاط الحق اللزوم فى قوله ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لانه ان عاد الاستثناء الى الطلاق المعلق على ذلك فقد سبق فى مسئلة أنت طالق ان شاء الله ان الصحيح لزوم الطلاق وان الاستثناء لا ينفعه وهذا المعلق كذلك وان أعاده الى الفعل المعلق عليه الطلاق فمعناه الظاهر ان شاء الله تعالى ان افعل ذلك الفعل فاذا فعله فقد شاء الله تعالى فعليه فيلزم الطلاق كما قال مالك ومن وافقه والقياس الذى ذكره ابن رشد ليس بصحيح للفرق بينهما وهو ان القائل اذا قال والله لافعلن ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى وبر فى يمينه وان لم يفعله فهو بار أيضا لانه علق المحلوف عليه على المشيئة للفعل ولم يقع الفعل فلم تتعلق به المشيئة والقائل اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله تعالى ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله فانه لا يقع شئ الا بمشيئته ويلزم مقتضى التعليق لوقوع المعلق عليه اهـ وخلاصة الفرق أن ان شاء الله فى اليمين استثناء رافع له وقع المحلوف عليه

أم لا وفى الطلاق شرط مقيد للمحلوف عليه فاذا وقع المحلوف عليه فقد شاءه الله و بوقوعه لزم الطلاق المعلق * الطريقة الثانية أعنى رجوع المشيئة للمعلق عليه من حيث الربط والتعليق لا من حيث ذاته لخاتمة المحققين العلامه ابن المبارك رحمه الله تعالى فقد قال ما توضيحه انه قد علم فى علم الميزان ان الايجاب والسلب والصدق والكذب والتقييد والاطلاق اذا وقعت فى القضية الشرطية انصرفت الى الربط واللزوم الذى فيها ولا تنصرف الى أطرافها وقولنا

أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله قضية شرطية وقولنا فى تلك القضية ان شاء الله قيد من القيود التى يجب ردها الى الربط ولا يصح رده الى الدخول المعلق عليه لانه طرف قضية شرطية والطرف لا يرجع اليه تقييد ولا غيره من الامور السابقة فقولهم انه راجع الى المعلق عليه أى من حيث التعليق فهو راجع الى التعليق فى الحقيقة والتعليق الذى بين الشرط والجزاء أمر اعتبارى لا يقبل الوجود فى الخارج ولا العدم فيه وما لا يقبلهما كالنسب والاعتبارات ومن الربط الذى بين الشرط والجواب فمشيئة الله تعالى فيه لا تعلم ولا يمكن اطلاعنا عليها اذ الاطلاع عليها انما هو بوجود متعلقها فى الخارج ومتعلقها هنا لا يقبل الوجود فى الخارج ولا العدم فيه أصلا فبعدم قبوله للوجود لم يعلم انه تعالى أراد وجوده و بعدم قبوله للعدم لم يعلم انه تعالى أراد عدمه واذا وقع الفعل المعلق عليه كالدخول وقد قيد جعله سببا فى الطلاق بمشيئة من لا تعلم مشيئته وهو الله تعالى كما اذا قيد ذلك بمشيئة الجن أو الملك لا فرق بين كون المشيئة بلفظ ان شاء الله أو الا ان يشاء وقع الخلاف فى العصمة بحصول الشك فيها وأصل ابن القاسم انه اذا وقع الشك فى العصمة اعتبر و وقع الطلاق له واصل عبد الملك ان الشك المذكور يلغى و تستصحب العصمة فابن القاسم يلزم الطلاق اذا وقع الدخول وعبد الملك لا يلزمه بناء من كل واحد على أصله فهذا توجيه المذهبين فى مشيئة الله تعالى و فى مشيئة الجن والملك واما اذا وقع الفعل المعلق عليه كالدخول وقد قيد

المسألة الاولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت قلته فقد علمته فجعل الشرط وجزاءه ماضيين والجواب عنه من وجهين احدهما انه قد قال بعض المفسرين ان ذلك وقع منه فى الدنيا وان سؤال الله تعالى له قبل أن يدعى ذلك عليه فيكون التقدير ان أكن أقوله فانت تعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان وقيل سؤال الله تعالى له يكون يوم القيامة وهذا القول هو المشهور فيكونان مستقبلين لا ماضيين قال ابن السراج يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين تقديرهما ان يثبت فى المستقبل انى قلته فى الماضى يثبت انك تعلم ذلك وكل شئ تقرر فى الماضى كان ثبوته فى المستقبل معلوما فيحسن التعليق عليه و يؤكد القول الاول ان السؤال كان فى الدنيا من الآية نفسها قوله تعالى اذ قال الله ياعيسى ابن مريم فصيغة اذ للماضى وقال للماضى فاذا اخبر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بهذين اللفظين الماضيين دل ذلك على تقدم هذا القول فى زمن عيسى عليه السلام فى الدنيا والقول الثانى يتأول هذين اللفظين بالمستقبل ويقول لما كان خبر الله تعالى واقعا فى المستقبل قطعا صار من جهة تحققه يشبه الماضى فعبر عنه بلفظ الماضى كما قال تعالى اتى أمر الله يريد يوم القيامة وتقديره يأتى أمر الله تعالى فائدة جليلة جليلة اذا تقرر ان الشرط وجزاءه لا يتعلقان الا بمستقبل معدوم فاعلم ان ذلك فى لسان العرب عشر حقائق الشرط وجزاؤه والامر والنهى والدعاء والوعد والوعيد والترجى والتمنى والاباحة فتأمل هذه العشرة لا تجد منها واحدا يتصور فى ماض ولا حاضر سؤال كان يورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه فى قوله صلى الله عليه وسلم لما قيل له كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد فكان يقول قاعدة العرب تقتضى ان المشبه بالشئ يكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وههنا شبهنا عطية رسول الله صلى الله عليه وسلم بعطية ابراهيم عليه السلام فان صلاة الله سبحانه

قال (المسألة الاولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت قلته فقد علمته الى قوله وتقديره يأتى أمر الله) قلت اذا تقرر انها تتعلق بالماضى فلا يحتاج فيها الى تأويل والله اعلم قال (فائدة جليلة الى آخرها) قلت ماقاله من ان الامر والنهى والدعاء والوعد والوعيد والترجى والتمنى والاباحة لا تتعلق الا بمستقبل الا ماقاله فى ان صحيح والله أعلم قال (سؤال كان يورده عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه فى قوله عليه السلام لما قيل له كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد الى آخر السؤال) قلت هذا السؤال مبنى على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به فى القدر والصفة وليس ذلك بلازم فان القائل اذا قال اعط زيدا كما أعطيت عمرا يحتمل أن يريد بالتشبيه أصل العطاء من غير تعرض لشئ من صفاته من القدر وغيره وعلى هذا لا يرد السؤال لكن ربما يسأل عن اختصاص ابراهيم فالجواب ان موجب اختصاصه بذلك اختصاصه بالنسبة اليه بالبنوة والموافقة فى معالم الملة

معناها

معناه الاحسان فان الدعاء الذى هو حقيقة اللفظ محال فتعين حمله على مجازه وهو الاحسان لان الدعاء احسان فيكون من مجاز التشبيه أولان الاحسان متعلق الدعاء ومطلوبه فيكون من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق فاذا تقرر هذا فنحن نعلم أن احسان الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام وتشبيهه به يقتضى خلاف ذلك فما وجه التشبيه وكان يجيب رحمه الله تعالى عن هذا السؤال فيقول التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابراهيم عليه السلام وآله وآل ابراهيم عليه السلام أنبياء وآل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسوا بانبياء فعطية ابراهيم عليه السلام ذلك أعنى المجموع يقسم عليه وعلى آله ويقسم المجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله فتكون الاجزاء الحاصلة لآل ابراهيم عليه السلام أعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم من الفاضل لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من ابراهيم وهو المطلوب ويندفع السؤال وكنا نستعظم هذا الجواب ونستحسنه ثم بعد وفاته رحمة الله عليه لما ظهرت لى هذه القاعدة وهى ان هذه (١ العشرة حقائق) فى لسان العرب لا تتعلق الا بالمعدوم المستقبل ظهر ان الجواب يحسن من هذه القاعدة وان جواب الشيخ رحمه الله مستدرك وتقريره ان الدعاء لا يتعلق الا بمعدوم مستقبل كسائر انواع الطلب وقولنا اللهم صل دعاء فلا يتعلق الا بعطية لم تعط لرسول الله ﷺ معدومة فان طلب تحصيل الحاصل محال فالحاصل له عليه الصلاة والسلام لم يتعلق به طلب البتة لكونه موجودا حاصلا وبهذا الموجود الحاصل له عليه السلام حصل التفضيل له عليه السلام على ابراهيم عليه السلام فيكون الواقع قبل دعائنا مواهب ربانية لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خير الدنيا والآخرة لم يدركها أحد من الانبياء ولم يصل اليها ونحن نطلب له عليه السلام زيادة على ذلك تكون تلك الزيادة مثل المواهب الحاصلة لابراهيم عليه السلام فنحن لو تخيلناها اقل المواهب الحاصلة لابراهيم عليه السلام لم يلزم من ذلك التفضيل له على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثال ذلك من العادات ان يعطى الملك لرجل الف دينار ويعطى لآخر مائة ثم نطلب نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف على الالف مثل ما أعطى صاحب المائة فاذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الالف الفا ومائة ومع صاحب المائة مائة ومعلوم ان ذلك لا يخل بعطية صاحب الالف فى ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل اولا كذلك ههنا فهذا جواب حسن سديد بناء على القاعدة فى ان الدعاء لا يتعلق الا بمستقبل معدوم ولا يحتاج الى ذلك التعب والتفصيل الذى ذكره الشيخ مع انه لا يصح فانه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع وهو

قال (وكان يجيب رحمه الله عن هذا السؤال فيقول التشبيه وقع بين المجموعين الى قوله

(١ الصواب عشر الحقائق أو العشر الحقائق)

بمشيئة من تعلم مشيئته كزيد فانه يسئل صاحب المشيئة هل شاء أن يجعله سببا فى الطلاق فيقع أم لا فلا يقع قال الامير ولا شئ ان لم تعلم ومنه الميت اهـ قال حجازى كان بعد اليمين أو قبله ولو علما بموته على أقوى القولين لان شأنه الاطلاع عليه بخلاف مشيئة الله والملائكة اهـ هذا هو الحق الذى لا شك فيه فظهر ان على ابن رشد فى كلامه السابق دركا من وجهين أحدهما ظنه ان الشرط راجع للدخول وليس كذلك بل هو راجع للربط الثانى ظنه أن ان شاء ليس شرطا على بابه بل بمعنى الاستثناء أعنى الا ان يشاء الله فى الرفع لحكم التعليق كرفعه لحكم اليمين وليس كذلك لانه مع ما فيه من تكلف اخراج ان عن بابه بلا داع هو مخالف للقاعدتين السابقتين فى المسألة السادسة فقول الرهونى والحق ما قاله ابن رشد وما ردوا به عليه من الامثلة كله ساقط اذ الشرط فيها كلها على بابه قطعا أى جئ به للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم وأما الشرط فى مسئلتنا فلا يمكن أن يكون على بابه على مذهب أهل السنة وانما هو فى المعنى كالاستثناء كما فى اليمين بالله الذى هو الاصل وقد قال اللخمى عن ابن المواز الاستثناء كل ما كان فيه ان مثل ان شاء الله وكل ما كان فيه الا اهـ وهو نص فى أن ان شاء الله كالاستثناء الحقيقى اهـ هو غير صحيح اذ كيف يكون هو الحق مع خروج اللفظ عليه عن مدلوله ومع ما يلزم عليه من جرى ابن القاسم على خلاف مذهب أهل السنة وحاشى من هو أدنى منه بمراتب من ذلك وفى قوله وما ردوا به عليه الخ نظر من وجهين الاول ان كونه على بابه ممكن على مذهب أهل السنة فانه جئ به للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بدليل ان صاحب المشيئة لو كان ممن تعلم مشيئته لسئل هل شاء ان يجعل الدخول مثلا سببا للطلاق فيقع أم لا فلا يقع كما مر الثانى ان جعل ان شاء فى اليمين بالله بمعنى الاستثناء حمل له على غير مدلوله لعارض شرعى فلا يقاس عليه غيره كما أشار له غ فى تكميله فى رده اعتراض ابن رشد المذكور وكلام ابن المواز يحتمل تخصيصه باليمين بالله بل هو الظاهر للقاعدتين السابقتين فلا دليل

فيه وعلى الناصر فى كلامه السابق درك من وجهين أيضا وكذا ابن الشاط الاول ظنه ان الشرط على بابه راجع للدخول للربط والامر بالعكس الثانى ظنه ان الا ان يشاء الله فى مسئلتنا ليس للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بل لرفع الحكم التعليق كما فى اليمين وليس كذلك للقاعدتين السابقتين وبالجملة فذهبا ابن قاسم وعبد الملك فى كون ان شاء الله فى المثالين المارين لا تنفعه أو تنفعه اما أن يحملا على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه

للمعلق عليه وادعاه مع البنية وهو ما للقرافى ومن تبعه أو على الاختلاف فيما احتمل ذلك وادعاه وقامت عليه بنيته وهو ما فى البيان لابن رشد أو على الاختلاف مطلقا وهو قول الاكثر مع المقدمات لابن رشد وهو المعتبر وعليه فهل ان شاء الله بمعنى الاستثناء راجع للمعلق عليه نفسه وهو ما لابن رشد واختاره الرهونى أو هو شرط على بابه راجع للمعلق عليه أيضا وهو ما للناصر وابن الشاط ولا خلاف فى كون الا ان يشاء الله استثناء رافع لحكم التعليق كما فى اليمين أو هو شرط على بابه قيد للتعليق كالا ان يشاء الله وهو ما لابن المبارك وهو الحق هذا خلاصة ما فى حاشية كنون على حواشى عبق بتوضيح وزيادة وهو غاية تحقيق المقام فاحفظه قلت ولا فرق على قول ابن المبارك بين صرف المشيئة بان شاء الله أو الا أن يشاء الله للدخول أو للطلاق أو لم تكن له نية بصرفها بشئ ووجه الدخول فى كل ضرورة انها قيد يجب رده للربط لا الى طرف من طرفى القضية الشرطية فينجر عليه عند ابن قاسم للشك ولا شئ عليه عند عبد الملك

محال اذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز والجواب الحق هو هذا الثانى والعجب انا طول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بابراهيم ولا بغيره ومعلوم من قواعد العرب ان الفعل فى سياق الاثبات لا يتناول الأصل المعنى وانه مطلق لا عام ومن المعلوم ان أصل الاحسان ليس فى الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لابراهيم عليه السلام فاذا كنا نقتصر على مطلق الاحسان من غير اشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فاولى ان يحسن منا طلب الاحسان المشبه باحسان حصل لعظيم من العظماء فانه أضعاف أصل الاحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا انا نطلب الزيادة التى لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على الاعطاء العظيم لا يخل بصاحب العطية العظيمة الذى نحن نسأل له الزيادة والعجب من تنبه الشيخ لايراد السؤال فى الحديث المروى ولم يدرك انه يرد فى الصلاة المطلقة وهى أولى بايراد السؤال فيها ان كان صحيحا فتأمله وتأمل ماذكرته انا فهو حسن ان شاء الله تعالى

والجواب الحق هو هذا الثانى) قلت على تسليم ان التشبيه يستلزم المشابهة فى أوصافها فهو على تقدير ارادة المشبه ذلك يكون جواب عز الدين مستدركا كما قال شهاب الدين وجوابه هو أصح والله أعلم قال (والعجب أنا طول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بابراهيم عليه السلام ولا بغيره الى قوله وانه مطلق لا عام) قلت ولقائل أن يقول ما أمرنا الا بالصلاة المشبهة فانها التى وردت فى الحديث لا غيرها وما قال من أنه مطلق لا عام صحيح قال (ومن المعلوم ان أصل الاحسان ليس فى الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لابراهيم عليه السلام الى قوله فانه اضعاف أصل الاحسان) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فان مطلق الاحسان لا يصح أن يكون احسان مامقيد اضعافاله وانما يكون اضعافا لاحسان مقيد وليس هذا كلام من فهم المطلق والمقيد والفرق بينهما على وجهه والذى حمله على هذا الخطأ استرواحه الى قاعدة غير صحيحة قررها بعد وهى ان الاعم يستلزم الاخص عينا اذا كان الفرق بينهما بالاقل والاكثر والمستلزم هو الاقل قال (وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا انا نطلب الزيادة التى لم تكن أعطيت قبل دعائنا الى قوله الذى نحن نسأل له الزيادة) قلت ما قاله هنا صحيح قال (والعجب من تنبه الشيخ لايراد السؤال فى الحديث المروى ولم يدرك انه يرد فى الصلاة المطلقة وهى أولى بايراد السؤال فيها ان كان صحيحا) قلت التنبه لايراد السؤال على الحديث مبنى على استلزام التشبيه للمشابهة فى صفات الفعل وهو مما يسبق اليه الوهم فى مثل هذا الحديث واما فى مطلق الصلاة واشباهها فلا يسبق ذلك فيها الى وهم من عرف حقيقة المطلق والمقيد والفرق بينهما بوجه وانما يسبق ذلك الى وهم من لا يعرف حقيقتهما ولا الفرق بينهما قال (وتأمل ما ذكرته فهو حسن والله أعلم) قلت قد تبين انه ليس بحسن والحمد لله

المسئلة

لالغاء الشك واذا قال أنت طالق الا أن يبدو لى أو الا أن أشاء أو الا أن أرى خيرا منه أو الا أن يغير الله ما فى خاطرى ونحو ذلك لا ينفعه واذا قال أنت طالق ان دخلت الدار الا أن يبدو لى ونحوه أو ان دخلت الدار الا أن يبدو لى فانت طالق نفعه لان معناه انى لم أصمم على جعل دخول الدار سببا للطلاق بل الامر موقوف على ارادتى فى المستقبل فان شئت جعلت دخول الدار سببا لوقوعه وان شئت لم أجعله سببا فلذا نفعه

فى الدخول دون الطلاق لما مر فى قاعدة الشرط اللغوى أنه سبب وكل الى ارادته وكل سبب كذلك لا يكون سببا الا بتصميمه على جعله سببا بخلاف السبب الشرعى الذى لا اختيار له فيه كالطلاق فافهم وقد شبه العلامة الامير فى مجموعه العتق والنذر بالطلاق فى جميع ما يتعلق به فقال ونجز أى الطلاق ان أتى بمشيئة الله ولو لمعلق عليه كمشيئته الا أن يعلق عليها أو يستثنى بها من المعلق عليه فقط كالا أن يبدو لى ومشيئة الغير مطلقا أى علق عليها واستثنى بها أو رجعها للمعلق أو المعلق عليه كالعتق والنذر اهـ قال حجازى أى ينجز ان أتى بمشيئة الله ولو لمعلق عليه كمشيئته الخ فهو تشبيه فى جميع ما مر اهـ وقول صاحب الجلاب فى قوله ان كلمت زيدا فعلى المشى الى بيت الله ان شاء الله ان أعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه وعلى الحج لم ينفعه اهـ وان قال القرافى معناه انى لم أجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فاذا أعاده على الحج فقد جزم بسببية كلام زيد فترتب عليه مسببه والاستثناء لا يكون رافعا كما تقدم اهـ الا أن ابن الشاط قال ان قوله بل ذلك موكول لمشيئة الله تعال فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه غير صحيح بل الصحيح ان قوله ان كنت كلمت زيدا فعلى المشى الى الحج ان قال عقبه ان شاء الله فانه يلزمه كما سبق وان قال عقبه الا أن يبدو لى فانه لا يلزمه لانه يتعين هنا جل كلامه على رد الاستثناء الى جعل ذلك الفعل سببا اهـ يعنى ان كلام صاحب الجلاب الذى وجهه القرافى بما ذكر كما هو مذهب عبد الملك خلاف الصحيح لان مقتضى عدم لزوم الحج عند عود المشيئة لكلام زيد وقد وقع ان وقوعه على خلاف المشيئة وهو بعينه مذهب القدرية والصحيح اللزوم مطلقا ولو عادت المشيئة لكلام زيد كما هو مذهب ابن القاسم اذ بوقوع كلام زيد صار مقرونا بالمشيئة اذ قد علم فى السنة ان كل واقع فى الوجود بمشيئة الله تعالى و بتحقق وقوع الكلام المقرون بالمشيئة تحقق وقوع المعلق عليه لزوم الحج فيلزم فكلام ابن الشاط هذا

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم وقاعدة لو اذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين أو على نفى وثبوت فالنفى ثبوت والثبوت نفى كقولنا لو جاءنى زيد لا كرمته فهما ثبوتان فما جاءك ولا أكرمته ولو لم يستدن لم يطالب فهما نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولو لم يؤمن أريق دمه والتقدير انه آمن ولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل تقديره لم يؤمن فقتل فاذا تقررت هذه القاعدة فيلزم ان تكون كلمات الله تعالى نفدت وليس كذلك لان لو دخلت هنا على ثبوت أولا ونفى أخيرا فيكون الثبوت الاول نفيا وهو كذلك فان الشجر ليست أقلاما ويلزم ان النفى الاخير ثبوت فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضى انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقبح فيكون ذلك ذما لكن الحديث سيق للمدح وعادة الفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا اما الآية فقليل من يتفطن لها وذكر الفضلاء فى الحديث أجوبة اما الآية الكريمة فلم أر لاحد فيها شيئا ويمكن تخريجها على ما قالوه فى الحديث غير انى ظهر لى جواب عن الجميع هو حسن سأذكره ان شاء الله تعالى بعد ذكرى لاجوبة الناس لان من سبق أولى بالتقديم اما اجوبة الناس فى الحديث فقال الاستاذ ابن عصفور لو فى الحديث بمعنى ان لمطلق الربط

قال شهاب الدين ﴿المسألة الثانية قوله تعالى ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم وقاعدة لو انها اذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين أو على نفى وثبوت فالنفى ثبوت والثبوت نفى كقولنا لو جاءنى زيد لا كرمته فهما ثبوتان فما جاءنى زيد ولا أكرمته ولو لم يستدن لم يطالب فهما نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولو لم يؤمن اريق دمه والتقدير انه آمن ولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل تقديره لم يؤمن فقتل فاذا تقررت هذه القاعدة فيلزم ان تكون كلمات الله تعالى نفدت وليس كذلك لان لو دخلت هنا على ثبوت أولا ونفى أخيرا فيكون الثبوت الاول نفيا وهو كذلك فان الشجر ليست أقلاما ويلزم أن النفى الاخير ثبوت فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضى انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقبح فيكون ذلك ذما لكن الحديث سيق للمدح وعادة الفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا أما الآية فقليل من يتفطن لها) قلت ما قاله فى ذلك ليس بصحيح لان لو انما هى فى اللغة لمجرد الربط خاصة وما توهم هو وغيره فيها انما هو من قبيل مفهوم الشرط فان قيل به صح ذلك والا فلا قال (وذكر الفضلاء فى الحديث اجوبة أما الآية الكريمة فلم أر لاحد فيها شيئا ويمكن تخريجها على ما قالوه فى الحديث غير أنى ظهر لى جواب عن الجميع هو حسن سأذكره ان شاء الله تعالى بعد ذكرى لاجوبة الناس لان من سبق أولى بالتقديم أما أجوبة الناس فى الحديث فقال الاستاذ ابن عصفور لو فى الحديث بمعنى ان لمطلق الربط

وكذا كلام الامير مبنى على أن ان شاء الله شرط على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه كما هو مذهبه ومذهب الناصر قلت والظاهر ان مذهب ابن المبارك كما فى الطلاق كذلك يأتى فى النذر والعتق لان جعل ان شاء الله شرطا على بابه لتقييد التعليق يقتضى وقوع الشك فى العتق والنذر كما علمت وفى اعتبار الشك فيهما كالطلاق عن ابن القاسم وهو الصحيح فلا يلغى بل يقتضى لزومهما اما العتق فلتشوف الشارع للحرية ولم ينظر والاحتياط فى الفروج كما فى شرح الامير على مجموعه وعبق وأما النذر فكذلك على الظاهر لكونه قربة أوجبها على نفسه أو الغائه فيها كالطلاق فلا يحكم بواحد فيها لمجرد احتمال خلاف نعم جريان قول عبد الملك بالغاء الشك وان ظهر فى غير الطلاق لا يظهر فى الطلاق لان الشك فيه على خمسة أوجه كما فى البيان لابن رشد نظمها بعضهم بقوله

ذو الشك فى الحنث بلا مستند * لأمر لا جبر اتفاقا قيد

لا جبر بل يؤمر من سيستند * بالاتفاق قال من يعتمد

من شك فى الحنث وفى أن حلفا * لا جبر بل فى امر هذا اختلفا

ثم الذى فى جبره يختلف * ذو المثنى والعدد والحيض اعرفوا

ذو الشك فى الزوجة فعل أمس * بالاتفاق اجبره دون لبس

وصورة الوجه الاول أن يحلف الرجل على الرجل أن لا يفعل فعلا ثم يقول لعله قد فعله من غير سبب يوجب عليه الشك فى ذلك وصورة الوجه الثانى ان يحلف ان لا يفعل ثم يشك هل حنث أم لا لسبب أدخل عليه الشك وصورة الوجه الثالث أن يشك هل طلق أم لا وهل حلف وحنث أو لم يحلف لسبب أدخل عليه الشك فقال ابن القاسم يؤمر بالطلاق وقال أصبغ لا يؤمر به وصورة الوجه الرابع أن يطلق فلا يدرى ان كان طلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو يحلف و يحنث ولا يدرى ان كان حلف بطلاق أو بمشى أو يقول امرأتى طالق ان كانت فلانة حائضا فتقول لست بحائض أو ان كان

وان لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الاشكال وقال شمس الدين الخسرو شاهى ان لو فى أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت فى العرف فى انقلاب ثبوتها نفيا و بالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ فى اللغة وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الشئ الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفى عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثانى يخلفه السبب الاول كقولنا فى زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أى بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ههنا الناس فى الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب فى حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيبا رضى الله عنه اجتمع فى حقه سببان يمنعانه من المعصية الخوف والاجلال فلو انتفى الخوف فى حقه لا تنتفى العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح عظيم جليل لصهيب وكلام حسن وأجاب غيرهم بان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتى فى الآية غير الثالث فان عدم نفاد كلمات الله تعالى وانها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالاسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذى اتصل بى والذى ظهر لى أن لو أصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول له أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم تريد ان ما ذكره من الربط

وان لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الاشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسرو شاهى ان لو فى أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت فى العرف فى انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ فى اللغة وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله الشئ الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفى عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثانى يخلف السبب الاول كقولنا فى زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أى بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك هنا الناس فى الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب فى حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيبا اجتمع عنده سببان يمنعانه من المعصية الخوف والاجلال فلو انتفى الخوف فى حقه لا تنتفى العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الاجوبة تأتى فى الآية غير الثالث فان عدم نفاد كلمات الله تعالى وانها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالاسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذى اتصل بى والذى ظهر لى ان لو أصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم تريد ان ما ذكره من الربط

بين

فلان يبغضني فيقول أنا أحبك و يزعم أنه قد صدقه ولا يدري حقيقة ذلك والخلاف في المسئلة الاولى من قول ابن القاسم ومن قول ابن الماجشون وفي الثانية بين ابن القاسم وأصبغ وصورة الوجه الخامس أن يقول امرأتي طالق ان كان أمس كذا وكذا لشيء يمكن أن يكون وأن لا يكون ولا طريق الى استعلامه وأن يشك في أي امرأة من امرأتيه طلق فانه يجبر على فراقهما جميعا ولا يجوز له أن يقيم على واحدة منها والشك في مسئلتنا من قبيل هذا الوجه الخامس كما لا يخفى

فانظر كيف يتأتى فيه جريان أصل عبد الملك من الغاء الشك واستصحاب العصمة مع حكاية ابن رشد في البيان الاتفاق فيه على الجبر على الطلاق فتأمل ذلك بانصاف وحرره والله سبحانه وتعالى أعلم (المسئلة الثامنة) لتعدد الشرط اللغوي مع اتحاد الجواب ثلاثة أقسام * القسم الاول تعدده كذلك بدون عطف مع تكرر حرف الشرط ويسميه الفقهاء تعليق التعليق والنحاة اعتراض الشرط على الشرط وقد أفرد بالتأليف نحو أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو يحتمل كما قال ابن الحاجب أربعة أوجه * الوجه الاول أن يجعل الجواب لهما معا ولا سبيل اليه لما يلزم من اجتماع عاملين على معمول واحد * الوجه الثاني أن لا يجعل جوابا لواحد منهما ولا سبيل اليه لما يلزم من الاتيان بما لا دخل له في الكلام وترك ما له دخل وهو عبث * الوجه الثالث أن يجعل جوابا للثاني دون الاول ولا سبيل اليه لانه يلزم أن يكون الثاني وجوابه جوابا للاول وحينئذ يلزم الاتيان بالفاء الرابطة ولا فاء * الوجه الرابع وهو المتعين أن يكون جوابا للاول وهو وجوابه دليل جواب الثاني وهو رأي الفراء واقتصر في المغني وابن مالك في التسهيل عليه وذكر ابن هشام النحوي في حواشي الالفية عن الفراء أنه سأل الفقهاء عن هذه المسئلة فاختلفوا عليه فقال بعضهم لا تطلق الا بوقوع الشرطين مرتبين كترتيبهما في الذكر وقيل بشرط انعكاس الترتيب وقيل تطلق بهما مطلقا وقيل بوقوع أي شرط كان واختار الفراء الثاني ووجهه بالوجه

بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فمقصودك قطع ربط كلامه لا ارتباط كلامك وتقول لو لم يكن زيد عالما لاكرم أي لشجاعته جوابا لسؤال سائل تتوهمه أو سمعته وهو يقول انه اذا لم يكن عالما لم يكرم فيربط بين عدم العلم وعدم الاكرام فتقطع أنت ذلك الربط وليس مقصودك ان تربط بين عدم العلم والاكرام لان ذلك ليس بمناسب ولا من أغراض العقلاء ولا يتجه كلامك الا على عدم الربط كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الاوهام ان الشجر كلها اذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره مدادا يكتب به يقول الوهم ما يكتب بهذا شيء الا نفد وما عساه ان يكون قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت وهذا الجواب أصلح من الاجوبة المتقدمة من وجهين أحدهما شموله لهذين الموضعين وبعضها لم يشمل كما تقدم بيانه وثانيهما ان لو بمعنى ان خلاف الظاهر ومخالف العرف وادعاء النقل خلاف الاصل والظاهر وحذف الجواب خلاف الظاهر وما ذكرته من الجواب ليس فيه مخالفة للعرف فان أهل العرف يستعملون ما ذكرته ولا

بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فمقصودك قطع ربط كلامه كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الاوهام ان الشجر كلها اذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره مدادا يكتب به يقول الوهم ما يكتب بهذا شيء الا نفد وما عساه ان يكون قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت) * قلت جواب أبي الحسن ابن عصفور يقتضي انها مجاز في الحديث والمجاز على خلاف الاصل فلا يدعى الا عند الضرورة وأما جواب شمس الدين فهو الصحيح غير قوله انما اشتهرت في العرف فان ذلك العرف الذي ادعاه لم يثبت عن اللغة ولا عن الشرع فهو عرف لغير أهل اللغة ولغير أهل الشرع ولا حجة في عرف غيرهما ولا اعتبار به في مثل هذا وأما جواب عز الدين فغايته ان أبدى وجها لمطلق الربط وارتفاع توهم ذلك المفهوم وأما جواب من قال بحذف الجواب فحذف المحذوف لا يثبت الا لضرورة ولا ضرورة هنا وأما جوابه هو فمحوج الى تكلف سبق كلام يكون هذا جوابا له وتقدير ذلك وكل ذلك لا يصح في الآية اما سبق كلام يكون هذا جوابا له فلم يكن في الازل من يكون كلام الله تعالى جوابا له ولا يصح ان يكون كلام الله تعالى جوابا له ولا يصح ان يكون كلام الله تعالى على تقدير سبق كلام فان هذا التقدير انما معناه احتمال سبق كلام الله والله تعالى منزه عن مثل هذا الاحتمال اذ تقرر انه العالم بما كان وبما يكون وبما لم يكن ولا يكون * فان قيل جاز ذلك في الآية على ما سبق في علمه من توهم من يسمع والآية كذلك * فالجواب ان ذلك تكلف يغني عنه انها لمطلق الربط قال (وهذا الجواب أصلح من الاجوبة المتقدمة الى آخر المسألة) قلت قد تبين انه ليس بأصلح وفيه دعوى سبق كلام يكون

الرابع الذى رآه والحق ان الوجه الرابع يصلح توجيها لكل من القول الثانى وهو مذهب الشافعى والقول الثالث وهو مذهب الامام مالك واختاره امام الحرمين من الشافعية وذلك لان مذهب الشافعى مبنى على أن استقبال الفعل الاول باعتبار زمن الثانى لتوقفه عليه ومذهبنا مبنى على أن استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لان المتوقف على الثانى انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه كما فى البنانى على عبق وضابط مذهب الشافعى

أن الشروط ان وقعت كما نطق بها لم تطلق وان عكسها المتقدم متأخر والمتأخر متقدم طلقت قال الشيخ أبو اسحاق فى المهذب فى المثال المار ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطا فى كلام زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان أعطيتك ان وعدتك ان سألتنى فأنت طالق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لانه شرط فى الوعد العطية وشرط فى العطية السؤال وكان معناه ان سألتنى فوعدتك فاعطيتك فانت طالق وافقه الغزالى على ذلك فى الوسيط ولم يحكيا خلافا وعليه اذا انسق هذا النسق عشرة شروط فاكثر فلا بد فى لزوم الطلاق من أن يقع العاشر أولا ثم التاسع الى الاول فيقع آخرا لان العاشر سبب فى التاسع فيقع قبله وهكذا ومتى اختل ذلك فى الوقوع اختل المشروط فلا يقع ومدركهم قاعدتان الاولى أن الشروط

يفهمون غيره فى تلك الموارد ويعم هذا الجواب الواجب لذاته كصفات الله وكلماته والممكن القابل للتعليل كطاعة صهيب رضى الله عنه ﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن النحاة والاصوليين قد نصوا على ان ان لا يعلق عليها الا مشكوك فيه فلا تقول ان غربت الشمس فأتنى بل اذا غربت الشمس واذا يعلق عليها المشكوك والمعلوم فتقول اذا دخلت الدار فانت حر وان دخلت الدار فانت حر ومقتضى هذه القاعدة ان يتعذر ورودها فى كتاب الله تعالى مضافة الى الله تعالى فان الله تعالى بكل شىء عليم مع انها وردت كقوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وغير ذلك من التعليقات وهو كثير جدا مع ان قوله تعالى ان كنتم فى ريب خطاب مع أهل الكفر فالله تعالى يعلم انهم فى ريب وهم يعلمون و يجزمون انهم فى ريب ومع ذلك فالتعليق حسن * والجواب عن هذا السؤال ان الخصائص الالهية لا تدخل فى الاوضاع العربية بل الاوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان فى عادة العرب حسنا أنزل فى القرآن على ذلك الوجه أو قبيحا فى لسان العرب لم ينزل فى القرآن توفية بكون القرآن عربيا وتحقيقا لذلك فيكون الضابط ان كل ما شانه ان يكون فى العادة مشكوكا فيه بين الناس حسن تعليقه بان من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوما للمتكلم أو للسامع أولا ولذلك يحسن من الواحد منا ان يقول ان كان زيد فى الدار فاكرمه مع انه يعلم انه فى الدار لان حصول زيد فى الدار شأنه ان يكون فى العادة مشكوكا فيه فهذا هو الضابط لما يعلق على ان فلا فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل فى كتابه و بين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع الاشكال * فان قلت فيلزم على هذا ان لا يصح قولنا ان يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وان يكن نصف الخمسة فالخمسة زوج لان هذه الامور لا يشك فيها عادة بل تقطع بان الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع ان هذا الكلام عربى وملازمته صحيحة ومعنى معتبر * قلت كون الواحد نصف العشرة أمر ليس فى الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فان فرض المحال واقع جائز فيجوز ان يلزمه المحال واذا كان التعليق انما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمر الازما فى الواقع بل يجوز ان يقع وان لا يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلاجل ذلك حسن تعليقه بان فتأمل هذه المواضع فانها فى بادى الرأى مشكلة

هذا جوابا له أو تقدير سبق كلام والاصل عدم ذلك * قال شهاب الدين ﴿ المسألة الثالثة ان النحاة والاصوليين قد نصوا على ان ان لا يعلق عليها الا مشكوك فيه الى آخر المسألة ﴾ قلت ليس الامر كما نصوا عليه بل هى لمطلق الربط سواء كان ما دخلت عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير انها ليست بظرف واذا ظرف وقد آل كلامه فى جوابه عن الاشكال وجوابه بعد ذلك عن السؤال الى أنها

اللغوية أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم والقاعدة الثانية أن تقدم المسبب على سببه

ينحل

لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال فاذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فمعناه عندهم انى جعلت كلام زيد سبب طلاقك وشرطه اللغوى غير أنى قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام أولا فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كالصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال و يشهد لمذهبهم من القرآن قوله تعالى فى سورة هود ولا ينفعكم

نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون فان ارادة الله تعالى متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك ومن الشعر قول ابن دريد

فان عثرت بعدها ان والت * نفسي من هاتا فقولا لالعا

وقول الشاعر

ان تستغيثوا بنا ان تذعروا تجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

اذ معلوم أن العثور مرة ثانية انما يكون بعد الخلوص من الاول فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا وان الاستغاثة انما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متأخر معنى وضابط مذهبنا وامام الحرمين ان الشروط اذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق أو على عكسه طلقت قال خليل في مختصره وان قال ان كلمت ان دخلت لم تطلق الا بهما قال عبق أي معا على ترتيبهما في التعليق أو على عكسه اه فاذا قال ان أعطيتك ان وعدتك ان سألتني فانت طالق طلقت بوجود الثلاثة على الترتيب أو على عكسه واذا انسق هذا النسق عشرة شروط فاكثر طلقت بوقوع الجميع على الترتيب أو على عكسه ومدرك أصحابنا وامام الحرمين أنا أجمعنا على ان المعطوف بالواو يستوى الحال فيه تقدم أو تأخر فكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاء زيد جاء عمرو وان الربط بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وضعي كما سبق التنبيه عليه فصفة الربط من تقدم أو تأخر او معية كذلك وضعي والامور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فافهم قالوا وما احتج به الشافعية لا حجة فيه اذ ليس كون المتأخر في الآية والبيتين متقدما من مقتضى اللفظ بل هو من ضرورة الوجود ألا ترى ان كون الذعر سببا في الاستغاثة ليس من مقتضى اللفظ فغاية ما في ذلك جواز أن يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وقد ثبت في قوله تعالى

ينحل اشكالها بما قررناه ﴿المسئلة الرابعة﴾ مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون الا بأمر معدوم مستقبل وان جزاءه أيضا كذلك وانها أمور عشرة في لسان العرب كذلك كما تقدم تقريره ان لا يصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه وارادته فان الله تعالى في الازل بكل شيء عليم وقدر كل شيء في الازل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل ان يتأخر شيء من ذلك عن الازل فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطا لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط كقوله عز وجل ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض يخلفون ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (٨) وان يشأ يذهبكم ويأت بآخرين وان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم وفي السنة من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ومن ههنا شرطية فان قلت كيف تورد السؤال بلو مع انك قد قدمت ان من خصائصها انها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قلت من خصائصها انها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل ونحن نعلم ههنا انها انما دخلت على المستقبل من جهة الواقع فانه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكنا ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا ان هذا ليس ماضيا وكذلك بقية الآيات فالسؤال بها لازم والجواب عنه ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بالاشياء قسمان قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزلي لا يمكن جعل شيء منه شرطا البتة والمقدر هو الذي جعل

تستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الاصل قال ﴿المسألة الرابعة مقتضى ما تقدم من ان الشرط لا يكون الا بأمر معدوم مستقبل وأن جزاءه أيضا كذلك الى آخر الامور المشترطة التي أوردها﴾ قلت قد تقدم ان حروف الشرط تدخل على غير المستقبل بخلاف سائر ما ذكر مع الشرط * قال (فان قلت كيف تورد السؤال بلو مع انك قد قدمت ان من خصائصها انها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قال قلت من خصائصها انها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل ونحن نعلم ههنا انها انما دخلت على المستقبل من جهة الواقع فانه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكنا ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا أن هذا ليس ماضيا) قلت جوابه هذا ليس بصحيح فان مشيئة الله تعالى لا يصح أن تكون حادثة وانما دخلت لو على ما لا يصح أن يكون مستقبلا وحمل المشيئة على وقوع متعلقها وهو المراد الحادث خلاف الظاهر فالسؤال وارد قال (والجواب عنه أن تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بالاشياء قسمان قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزلي لا يمكن جعل شيء منه شرطا البتة) قلت ما قاله ليس بصحيح بل يمكن جعل الازلي شرطا وانما حمله على ما قاله دعواه أن لا تدخل الا على المستقبل وقد تقدم انه يجوز دخولها على غير المستقبل فانها لمطلق الربط وقد سبق من كلامه ما يشعر بتسليمه انها لمطلق الربط قال (والمقدر هو الذي جعل

(٨ التلاوة ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين)

وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها ان مثل هذا يجيء في المحتمل للتقدم والتأخر وأيضا لامانع من تسويغ قول القائل ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل نكاحها وقوله ان تتجر ان تربح في تجارتك تصدق بدينار وانه كلام عربي مع أن المتقدم في اللفظ متقدم في الوقوع فظهر أن مثل هذا سائغ على كل وجه فالقول قول امام الحرمين والمالكية قال الامير في شرح مجموعه وضوء شموعه فان الانصاف احتمال العكس (٩٤) أي ان كلمت فان دخلت الدار فانت طالق والحالف لا يلزم أن يراعي العربية ويأتي بالفاء على ان الفاء قد تحذف فاحتيط أي باعمال كل من الاحتمالين اهـ والله أعلم * القسم الثاني تعدد الشرط اللغوي كذلك بالعطف بالواو مع تكرر حرف الشرط أو مع عدم تكرره ففي نحو ان أكلت وان لبست فأنت طالق يلزمه طلقة واحدة اذا وقع كل من الاكل أو اللبس قبل صاحبه أو معه بل ولو انفرد واحد منهما لان تكرر حرف الشرط يدل على استقلال كل واحد بالشرطية وحرف الشرط وان تكرر مع الفعلين الا انه لا يلزم أن يكون لكل واحد منهما جزاء فتطلق بكل واحد منهما طلقة كما قاله أبو اسحاق في المهذب اذ القاعدة أن التشريك بالعاطف أصل المعنى دون متعلقاته وظروفه وأحواله فاذا قلت مررت بزيد قائما أو يوم الجمعة أو أمامك وعمرو لم يلزم تشريك عمرو الا في أصل المرور واذا قلت اشتريت هذا الثوب بدرهم والفرس لم يلزم الاشتراك في الدرهم لانه متعلق بل في أصل الفعل ومقتضى هذه القاعدة أن التشريك هنا في أصل الشرطية دون ما بعده من المتعلقات فالتزام التشريك في الجميع التزام لما لا يلزم نعم يمكن أن يقال يحتمل قصد تعدد الجواب واختصره لفظا فيكون بمنزلة من طلق وشك في العدد فيحمل على الثلاث احتياطا وفي نحو ان أكلت ولبست فأنت طالق لا يلزم الطلاق الا بمجموع الفعلين بلا ترتيب بينهما باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من وقوع الآخر

شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض ارادتنا ان نردكم ملائكة كنتم ملائكة ومتى فرض ارادتنا الهداية نفس اهتدت ومتى فرض ارادتنا الكون شيء كان ومتى فرض ارادتنا الاهلاك قرية وكان السبب في اهلاكها أمر مترفيها فيفسقون ومتى فرض علم الله تعالى بان فيكم خيرا آتاكم خيرا مما أخذ منكم وكذلك بقية هذه النظائر فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض مقدر لا انه واقع والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس أزليا فلذلك حسن التعليق فيه على الشرط فان قلت بل هذا التقدير أزلي والله تعالى يعلم في الازل انه لو شاء لجعلنا ملائكة ولو شاء هداية نفس لاهتدت والعلم تابع للمعلوم فيكون العلم بهذا التقدير فرع تحقق التقدير لكن العلم بذلك أزلي فيكون التقدير أزليا فيمتنع تعليقه قلت الواقع في الازل هو العلم بارتباط الهداية والعلم بارتباط الشيء بالشيء لا يقتضي وقوع ذينك الشيئين ولا أحدهما لان الله تعالى يعلم في الازل ارتباط الري بالشرب والشبع بالاكل فعلمه تعالى بهذه الاشياء أزلي وهذه الاشياء حادثة كذلك ههنا يعلم الله سبحانه في الازل ارتباط الهداية بفرض ارادة الله تعالى لها فيكون العلم بذلك قديما والمعلوم وهو هذان الامران حادثان ومعنى قولنا العلم تابع للمعلوم أي تابع لتقديره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فنعلم أن القيامة تقوم فعلمنا حاضر ومعلومنا مستقبل لكن المتقدم على علمنا بالرتبة العقلية هو تقدير المعلوم في زمانه لا ذات المعلوم فتأمل ذلك واثبته أيضا في قولهم الخبر تابع للمخبر بهذا التفسير فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية أزلي فان هذا الارتباط واجب عقلا والواجبات العقلية لا تقبل العدم وما لا يقبل العدم أزلي فالارتباط أزلي وقد جعل شرطا مع انه أزلي قلت لم يجعل الارتباط شرطا بل المرتبط به خاصة وهو

شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض ارادتنا أن نردكم ملائكة كنتم ملائكة ومتى فرض ارادتنا الهداية نفس اهتدت ومتى فرض ارادتنا الكون شيء كان ومتى فرض ارادتنا الاهلاك قرية كان السبب في اهلاكها أمر مترفيها فيفسقون ومتى فرض علم الله تعالى بان فيكم خيرا آتاكم خيرا مما أخذ منكم وكذلك بقية هذه النظائر فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض مقدر لا انه واقع والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس ازليا فلذلك حسن التعليق فيه على الشرط) قلت هذا الفرض والتقدير الذي زعم لا يخلو ان يريد ان الله تعالى هو فارض ذلك الفرض أو يريد ان غيره هو فارض ذلك الفرض فان أراد الاول فذلك لا يجوز في حق الله تعالى لانه يستلزم الجهل بالواقع وان أراد الثاني فلا يصح تأويل مشيئة الله تعالى بمشيئة غيره وبالجملة فكلامه هنا خطأ صراح قال (فان قلت بل هذا التقدير أزلي الى آخر جوابه) قلت وهذا السؤال مبني على جواز مثل هذا التقدير على الله وقد سبق انه لا يجوز فالسؤال ساقط وجوابه كذلك قال (فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية أزلي الى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت لم يجعل الارتباط شرطا بل المرتبط به خاصة وهو المشيئة المفروضة اما الارتباط بها فلم يجعل شرطا أصلا) قلت

المشيئة

بعده فانهما معا جعلا شرطين فى الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطا فى الآخر * القسم الثالث تعدد الشرط اللغوى كذلك بالعطف بغير الواو ومع عدم تكرر حروف الشرط فى الفاء وثم واو ومع تكرره فى حتى و بل ولا ولكن واما ففى نحو ان أكلت فلبست أوثم لبست فانت طالق يلزمه الطلاق بفعلهما على ترتيبهما فى اللفظ وكذلك فى ان أكلت حتى لبست فانت طالق يقتضى اللفظ تأخير اللبس مع تكرر الاكل قبله لان القاعدة ان المغيا لابد ان يثبت قبل الغاية ويتكرر اليها وفى نحو ان أكلت بل ان لبست فانت طالق لا يلزمه الطلاق الا باللبس لانه هو الشرط وحده واما الاكل فقد ألغيت شرطيته بالاضراب عنه ببل وكذلك فى نحو ان لم تأكلى لكن ان لبست فانت طالق الشرط هو الثانى وحده وقد ألغى الاول بلكن لانها للاستدراك وفى نحو ان أكلت لا ان لبست فانت طالق لا تطلق الا بالاول لانه هو الشرط وحده لان لا لابطال الثانى وفى نحو ان أكلت أو لبست فانت طالق ونحو أنت طالق اما ان أكلت واما ان لبست يلزم الطلاق بوقوع أيهما لان الشرط أحدهما لا بعينه ولم يبق من حروف العطف الام وهى متعذرة فى هذا الباب لانها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشئ والمعلق لا بد ان يكون جازما فالجمع بينهما محال ولم يتعرضوا للمراعاة التعقيب فى الفاء والتراخى فى ثم بان يقولوا ان لم يقع الثانى عقيب الاول فى صورة الفاء لم يقع طلاق ولا ان لم يتراخ الثانى عن الاول فى صورة ثم لم يقع طلاق وان كان ذلك هو مقتضى اللغة لان العادة لما ألغته وأمر الايمان مبنى على العوائد لم يعتبروا ذلك والله سبحانه وتعالى أعلم

المشيئة المفروضة أما الارتباط بها فلم يجعل شرطا أصلا ولا تنافى بين قدم الارتباط وحدوث المرتبط والمرتبط به ألا ترى أن الارتباط واقع بين الاجسام والاكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وان هذا الارتباط واجب عقلا لا يقبل العدم ومع ذلك فالاجسام والاعراض حادثة وسره ان الارتباط حكم ونسبة واضافة لا تقبل الوجود الخارجى بل الذهنى فقط كالامكان والاستحالة حكمان أزليان والممكنات حادثة (المسألة الخامسة) نص القاضى عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قال لها حيث وجدتك أو أين وجدتك فانت طالق فوجدها طلقت ثم وجدها فى عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول فى متى ولا يلزم بها الا طلقة واحدة وهو مشكل لان مقتضى نصهم على العموم التكرير تحقيقا للعموم والفرق بين المطلق والعام فان المطلق هو الذى يقتصر منه على فرد ألا ترى ان كلما لما كانت للعموم تكرر الطلاق بتكرر المعلق عليه فى قوله كلما دخلت الدار فانت طالق فتكرر دخولها فى عدتها طلقت ثلاثا فكيف الجمع بين العموم وانه لا يلزم الا طلقة واحدة وما الفرق بين متى ما وكلما وما معنى ما فيهما والجواب مبنى على قاعدة وهى ان التعليق ينقسم الى أربعة أقسام تعليق عام على عام ومطلق على مطلق ومطلق على عام وعام على مطلق القسم الاول وهو تعليق عام على عام فهو نحو كلما دخلت

المشيئة المفروضة لا تصح على الله تعالى فجوابه باطل قال (ولا تنافى بين قدم الارتباط وحدوث المرتبط والمرتبطة) قلت بل ذلك متناف فان الحادث لا يتصف بالقديم كما ان القديم لا يتصف بالحادث قال (الا ترى ان الارتباط واقع بين الاجسام والاكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) قلت ما قاله فى هذا الفصل مبنى على الوجود الذهنى وانه غير العلم وهو من الامور المشكوك فيها وقوله كالامكان والاستحالة حكمان أزليان لا يصح فانه لا يخلو ان يكونا ذهنيين أو خارجيين فان كانا ذهنيين فكيف يصح أن يكونا أزليين ولا ذهن فى الازل وان أراد خارجيين فكيف يصح والمستحيل لا بد أن يكون معدوما فوصفه كذلك والامكان ليس بأزلى فوصفه كذلك الا أن يريد انهما معلومان لله فيعود الامر الى انهما متعلقان لعلمه تعالى وليس ذلك مما نحن فيه والله أعلم قال شهاب الدين (المسألة الخامسة نص القاضى عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث واين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قال لها حيث وجدتك أو أين وجدتك فانت طالق فوجدها طلقت ثم وجدها فى عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول فى متى ما للعموم ولا يلزم بها الا طلقة واحدة وهو مشكل الى آخر تقريره السؤال) قلت وقع فى النسخة الواقعة لى من هذا الكتاب متى ما وكان ينبغى ان تكون متى دون ما كحيث وأين وقد قال فى آخر ايراد السؤال وما الفرق بين كلما ومتى ما وما معنى ما فيهما فظهر بذلك ان تمثيله بمتى انما هو باثبات ما قال (والجواب مبنى على قاعدة وهى ان التعليق ينقسم الى أربعة أقسام تعليق عام على عام ومطلق على مطلق ومطلق على عام وعام على مطلق فاما القسم الاول فهو نحو كلما دخلت

(الفرق الرابع) بين قاعدتى ان ولو الشرطيتين الاكثر فى أن ان لا تتعلق الا بمعدوم مستقبل وقد تتعلق بالماضى لفظا ومعنى قياسا مطردا (١)

---

(١) (قوله قياسا مطردا مع كان) كذا قال الرضى وتعقبه الدماميني بانها قد لا تكون معها لمحض الماضى بل له وللاستقبال نحو وان كنتم

مرضى أو على سفر الآية اه قال الشيخ عبد الهادى نجا فى القصر ومراده بالمستقبل مايشمل الحال بالاولى كما هو مقتضى التعبير بعلى فى الآية قال ابن الحاجب فى شرح منظومته وقد يراد به يعنى الفعل الواقع شرطا لان الماضى والمستقبل جميعا لا الماضى وحده كما فى قوله تعالى وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم فيدخل فى ذلك الماضى والمستقبل وكذا ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات وأشباهه والمراد من آمن ومن يؤمن اه وقال الجلال ومشى على ما للرضى التفتازانى فى مواضع من الكشاف وهو مذهب المبرد

والصحيح انها يعنى كان بعد أل الشرطية كسائر الافعال الماضية وهو مذهب الجمهور قال الجزولى والماضى بالوضع له قرائن تصرف معناه الى الاستقبال دون لفظه وهى أدوات الشرط كلها الالو ولما اه ويكون المعنى فى نحو وان كان قميصه على الثبوت أى ان ثبت كون قميصه الخ اه مؤلف عفى عنه (٢) (قوله فأتوا بسورة من مثله) سياق التحدى يعين أن المراد بالامر التعجيز لاقامة الحجة عليهم فى ترك الايمان ومن مثله قال صاحب الكشاف متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه أى لا لما نزلنا قال العضد ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل

الدار فانت طالق علق جميع الطلقات على جميع الدخلات على وجه التفريق لافراد الطلاق على افراد الدخول لا على وجه اجتماع افراد الطلاق لكل فرد من افراد الدخول فلاجرم لزم بكل دخلة طلقة والقسم الثانى تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدار فانت طالق واذا دخلت الدار فانت طالق علق مطلق الطلاق على مطلق الدخول فاذا وجد مطلق الدخول لزم مطلق الطلاق وانحلت يمينه وان واذا فى ذلك سواء غير ان الفرق بينهما من وجوه أخر وهو ان اذا تدل على الزمان مطابقة والشرط يعرض لها فيلزم فى بعض الصور وقد تعرى عن الشرط وتستعمل ظرفا مجردا كقوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى فهى فى موضع نصب على الحال ومعناه اقسم بالليل حالة غشيانه وبالنهار حالة تجليه لانها أكمل الحالات والقسم تعظيم للمقسم به وتعظيم الشئ فى أعظم حالاته مناسب واما ان فتدل على الشرط مطابقة وعلى الزمان التزاما عكس اذا فان الدخول لابد له من زمان بطريق اللزوم فهما متعاكسان من هذا الوجه وان استويا فى الاطلاق وبقيت أمور أخر تختص بها اذا نحو الاسمية وغيرها لايناسب ذكرها هنا (القسم الثالث) تعليق مطلق على عام نحو متى وأين وحيث فهذه من صيغ العموم فى الزمان والمكان نحو أنت طالق أبدا فانه يلزم طلقة واحدة فكانه قال أنت طالق فى جميع الازمنة أو فى جميع البقاع طلقة واحدة كما لو صرح بقوله أنت طالق فى جميع الايام أو فى كل الايام طلقة واحدة وهذه الصيغ هى أبلغ صيغ العموم ومع ذلك لو صرح بها لم تلزمه الا طلقة واحدة

الدار فانت طالق الى آخر ما قال فى هذا القسم) قلت انما ينبغى له ان يأتى فى المعلق بلفظ عام مثل فانت طالق جميع أفراد الطلاق أو كل فرد من أفراد الطلاق وما أشبه ذلك واما قوله فانت طالق فليس بعام وكيف وهو أتى به بعد فى مثال تعليق مطلق على مطلق قال (والقسم الثانى تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدار فانت طالق الى آخر ما قال فى هذا القسم) قلت قد نقض قوله ان اذا للاطلاق بعد هذا وقال انها للعموم وقوله فى ان انها تدل على الزمان التزاما فيه نظر والاصح انها لا دلالة لها على الزمان وانما الدال الفعل الذى تدخل عليه قال (القسم الثالث تعليق مطلق على عام نحو متى وأين الى آخر قوله ومع ذلك لو صرح بها لم تلزمه الا طلقة واحدة) قلت زعمه ان قول القائل أنت طالق فى جميع الايام أو فى كل الايام طلقة واحدة من ألفاظ العموم وانه من أبلغ صيغه ليس بصحيح فان كل اذا أضيفت الى المعرف لاتكون للعموم وانما تكون فى معنى جميع وجميع لاتضاف الا الى المعرف فلا يقال جميع رجل فى معنى كل رجل فجميع الايام وكل الايام ليسا من ألفاظ العموم وانما لفظ العموم ان يقول أنت طالق كل يوم أو كل يوم أنت فيه طالق ثم انه أراد تمثيل تعليق مطلق على عام فلم يأت بعام ولا مطلق فان قوله فى كل الايام ليس من ألفاظ العموم كما تبين وقوله طلقة واحدة ليس من الفاظ الاطلاق لانه قيد لفظ الطلاق بقوله

ثمة حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحت وهذا مستبعد من مثله اه فاخذ فى جوابه جماعة من أفاضل وكما المحققين كالجاربردى والتفتازانى وغيرهما لا يخلو عن بحث وأجاب العاملى فى كشكوله بما حاصله ان التحدى فى مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب اما بتعيين المأتى به فقط بأن يقال فأتوا بسورة أو المأتى منه فقط بأن يقال فأتوا من مثله أو يقال فأتوا من مثله بسورة أو بسورة من مثله بتعيينهما معا والثلاثة الاول مقبولة عند البلغاء كما هو ظاهر فى الاولين وسياق التحدى وان دل فى الثالث على ان السورة المأتى بها هى السورة المماثلة الا انه اذا قيل من مثله مقدما كان مفيد المماثلة اجمالا بطريق التصريح الذى تضمحل به دلالة السياق وكان

الريب لوقت الخطاب فأتوا بسورة أى فأنتم مطالبون بما يزيله وهو المعارضة المفيدة للجزم و بعد الواو فى مقام التأكيد فى نحو زيد وان كثرماله بخيل حيث اعتبر كون الواو للعطف على محذوف أى ان لم يكثرماله وان كثرماله وكون ان شرطية ولو لم يقدر لها جواب اذ قولهم ان الشرطية لها شرط وجزاء غالبى لا كلى وقليلا فى غير ذلك كقول أبى العلاء المعرى

فياوطنى ان فاتنى بك سابق من الدهر فلينعم لساكنك البال

أى ان كان زمن سابق فوت على الاقامة والسكنى فى وطنى ولم يتيسر لى الاقامة فيه وتولاه غيرى فلا لوم على لانى تركته من غير عيب فيه وحينئذ فلتطب نفس ذلك الساكن ولينعم

وكما تقول الحج واجب فى كل العمر مرة واحدة فتصرح بالعموم فى العمر وتريده ومع ذلك فظر وفه حجة واحدة وهو مطلق الحج فكما انه اذا حج حجة واحدة فى عمره يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج كذلك اذالزمه بزمان واحد فى متى وأين أو فى بقعة واحدة فى حيث طلقة واحدة فتبقى بقية الازمنة والبقاع لا يلزمه فيها طلاق فتأمل ذلك فامكن الجمع بين قول العلماء ان هذه الصيغ للعموم وانه لا يلزم فيها الا طلقة واحدة فان قلت فاذا لم يلزمه باذا الا طلقة واحدة ولا فى متى الا طلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم واذالم يظهر أثر العموم كيف يقضى به ونحن انما قضينا بالعموم فى قول القائل مثلا من دخل دارى فله درهم الا (١) بظهور أثر ذلك فان كل من دخل يستحق ومن أحرم ٢ استحق مانعه الذم فاذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الاحكام بين المطلقات والعمومات وكان الطلاق فى زمن غير معين على سبيل البدل فى القسمين وان ذلك الزمان غير معين فيهما (٣) كان القول بالعموم فى أحدهما والاطلاق فى الآخر تحكما محضا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء برآء من ذلك ومن أين فهم العلماء العموم على هذا التقدير فعاد الاشكال قلت سؤال حسن قوى والجواب عنه من وجهين (أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يفهم منه الا الامر بقتلهم فى جميع البقاع وثانيها قوله تعالى فى الآية الاخرى حيث ثقفتموهم لا يفهم منه الا ذلك وثالثها قوله تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت معناه فى أى بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق

طلقة ثم أكده بقوله واحدة قال (وكما تقول الحج واجب فى كل العمر مرة الى قوله يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج) قلت جميع ماقاله غير صحيح فان لفظ كل العمر ليس من ألفاظ العموم ولفظ مرة واحدة ليس من ألفاظ الاطلاق قال (كذلك اذالزمه بزمان واحد فى متى وأين أو فى بقعة واحدة فى حيث طلقة واحدة الى آخر قوله فامكن الجمع بين قول العلماء ان هذه الصيغ للعموم وانه لا يلزم فيها الا طلقة واحدة) قلت مساق أين مع متى يقتضى انها عنده للزمان وهذا غاية الخطأ وقوله فامكن الجمع بين قول العلماء ليس على الوجه الذى ذكر يمكن الجمع بين قول العلماء وما أراه فهم كلامهم ولا عرف مرامهم البتة قال (فان قلت الى آخر ماجعله جوابا لهذا السؤال) قلت السؤال وارد لازم وماجعله جوابا ليس بجواب ولكنه احتجاج على ان تلك الالفاظ

(١ الصواب اسقاط الا تأمل) ٢ الافصح حرم (٣) هذه الجملة غير ضرورية

باله والغرض من ذلك اظهار التحسر والتحزن على مفارقة الوطن والشاهد فى قوله ان فاتنى فانه مستعمل فى الماضى لفظا ومعنى واما لوفتعلق بالماضى قال السعد ومذهب المبرد انها تستعمل فى المستقبل استعمال ان وهو مع قلته ثابت اه قال الدسوقى نحو قوله

ولو تلتقى أصداؤنا بعد موتنا ومن دون رمسينا من الارض سبسب

لظل صدى صوتى وان كنت رمة لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

ولها شرطية مع الماضى ثلاث استعمالات أحدها ان تكون للترتيب

الاتيان بعده بسورة مفيدا لتعيين المقدار المجمل على طريقة التفصيل بعد الاجمال الذى به عناية البلغاء والاسلوب الرابع لا يقبله البلغاء اذا جعل من مثله متعلقا بفأتوا وضميره لما نزلنا البقاء دلالة السياق بحالها لتقدمها على التصريح بالمماثلة فيكون التقدير فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين الاول صفة والثانى متعلق بفأتوا وهو حشو بلا شبهة وانما يقبلونه اذا جعل من مثله صفة لسورة وضميره لما نزلنا للتصريح بما كان مفهوما بالسياق وهو وصف المماثلة الذى به تحقيق مناط علية كون القرآن معجزا على حد قولهم أمس الدابر أو جعل ضمير من مثله لعبدنا مطلقا أى كان متعلقا بفأتوا أو صفة لسورة لان السياق حينئذ لا يدل على معناه لانه انما يدل على جعل المأتى منه مفهوم المثل لا على جعله شخصا مثلا فيكون مفيدا قدم أو اخر اه بتوضيح منه عفى عنه

الخارجى بمعنى انها تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء فى الخارج وهى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ماهى فمعنى لوشاء الله لهداكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب انتفاء المشيئة لان انتفاء المشيئة علة فى انتفاء الهداية فى الخارج وهذا هو الاستعمال الغالب فلذا قال سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره أى يدل على ان الجواب كان يقع فيما مضى لو وقع الشرط وقال غيره ومشى عليه المعربون حرف امتناع لامتناع أى امتناع الجواب لامتناع الشرط فافهم * والثانى كونها للاستدلال على انتفاء الملزوم الذى هو الشرط

باتنفاء اللازم الذى هو الجزاء من غير التفات الى ان علة الجزاء فى الخارج ماهى كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان القصد به تعليم الخلق الاستدلال على الوحدانية بأن يستدلوا بالتصديق بانتفاء الفساد على العلم بانتفاء التعدد وليس القصد به بيان ان علة انتفاء الفساد فى الخارج انتفاء التعدد لانه وان كان ظاهرا نظرا للاصل الا انه نظرا لمقام الاستدلال الاظهر القصد الاول أى الاستعمال على وجه الاستدلال على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد * والثالث كونها للدلالة على استمرار شىء بربطه اما بابعد النقيضين كقوله عليه الصلاة والسلام أو قول عمر على ماقيل نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فالخوف وعدمه نقيضان وعدمه أبعد لعدم العصيان منه فعلق عدم العصيان على الابعد اشارة الى ان عدم العصيان من صهيب مستمر وان العصيان لا يقع منه أصلا وامابالمساوى كقوله ﷺ فى درة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه

واما

تحدث النساء انه يريد أن ينكحها انها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ماحلت لى انها لابنة أخى من الرضاع رواه الشيخان حيث رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها ابنة أخى الرضاع المناسب هو له شرعا فيترتب أيضا فى قصد المرتب على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب هو له شرعا كمناسبته للاول سواء لمساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لى أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخى من الرضاع واما بالاقرب كقولك فيمن عرض عليك نكاحها لو انتفت اخوة

فى أى بقعة كانوا ونظائره كثيرة فى الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لايفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها له (الوجه الثانى) الدال على كونها للعموم ان القاعدة فى جميع صيغ العموم ان اسم الجنس اذا أضيف عم نحو قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته لايفهم منه الا الحكم بالطهورية على جميع أفراد الماء وجميع أفراد الميتة وأين وحيث كل واحد منهما اسم جنس المكان وهما مضافان لما بعدهما بل الاضافة لازمة لهما فيكونان للعموم فان قلت ذلك يبطل باذا واذ وعند ووراء وقدام و بقية الجهات الست وغير وسوى وشبه ومثل ونحوها مما لا يكاد يستعمل الا مضافا فانها ليست للعموم مع وجود الاضافة التى هى فى حيث وأين قلت التزم ان الجميع للعموم وتقريره ان كل الذى هو أقوى صيغ العموم انما يعم فيما أضيف اليه خاصة فاذا قلت كل رجل له درهم انما يعم الرجال ولو قلت كل حيوان انما عم الحيوانات كلها ولو قلنا كل نبى اختص بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فلا يتعدى العموم ما أضيف اليه اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر يقتضى العموم فى زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم وكذلك اذا قلت آتيك اذا جاء زيد عام فى جميع زمان مجىء زيد وكذلك عندك مال يتناول جميع حوزتك وكذلك قوله تعالى ماعندكم ينفد وماعند الله باق عام فى جميع بقاعنا المشتملة على أموالنا وعمولاتنا وكذلك وراءك وأمامك يتناول جميع البقاع التى هى وراءك وأمامك من غير حد ولا نهاية وكذلك كل حد أشير اليه من ذلك كان اللفظ فيه حقيقة وكان اللفظ متناولا له وكذلك بقية الجهات الست عامة فى مسمياتها

من ألفاظ العموم فماجعله جوابا هو فى الحقيقة عاضد للسؤال قال (فان قلت ذلك يبطل باذا واذ وعند ووراء وقدام وبقية الجهات الست وغير وسوى وشبه ومثل ونحوها مما لا يكاد يستعمل الا مضافا فانها ليست للعموم الى قوله فلا يتعدى العموم ما أضيف اليه) قلت التزامه ان الجميع للعموم فيه نظر والاظهر ان الامر ليس كما التزم وماجعله تقريرا لما التزمه من أن صيغ العموم انما تعم فيما أضيفت اليه وان كان صحيحا الا حاجة له فيه على مرامه بوجه قال (اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر يقتضى العموم فى زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم) قلت بل لا موجب للقول بالعموم قال (وكذلك اذا قلت آتيك اذا جاء زيد عام فى جميع زمان مجىء زيد وكذلك عندك مال يتناول جميع حوزتك) قلت قوله ان ذلك للعموم دعوى بغير حجة قال (وكذلك قوله تعالى ماعندكم ينفد وماعند الله باق عام فى جميع بقاعنا المشتملة على أموالنا (قلت العموم فى الآية انما هو من جهة ما قال (وكذلك وراءك وامامك الى قوله وكذلك بقية الجهات الست عامة فى جميع مسمياتها) قلت كل ماقاله دعوى لم يأت عليها بحجة وجميع ماادعاه عموما انما هو عموم الحقيقة لاعموم الاستغراق

الرضاع لما حلت للنسب حيث رتبت عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين باخوتها من النسب المناسب هو لها شرعا فيترتب أيضا في قصدك على اخوتها من الرضاع المفاد بلو المناسب هو لها شرعا لكن دون مناسبته للاول لان حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى لا تحل لي أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وقد أشار العلامة السبكي لهذه الاستعمالات الثلاثة بقوله

مدلول لو ربط وجود ثاني * بأول في سابق الازمان
مع انتفاء ذلك المقدم * حقا بلا ريب ولا توهم
أما الجواب ان يكن مناسبا * وليس غير شرطه مصاحبا
فاحكم له بالنفي أيضا واعلم * بان كلا داخل في العدم
أولم يكن مناسبا فواجب * من باب أولى ذاك حكم لازب
وفي مناسب له اذ يفقد * مناسب سواه قد لا يوجد
هذا جواب لو بتقسيم حصل * ممتنع و واجب ومحتمل
ومعظم المقصود فيما يجب * اثباته في كل حال يطلب
مثاله نعم الذي لولم يخف * لما عصى الهه ولا اقترف
ومعظم المقصود في الممتنع * بيان نفي شرطه الذي ادعي
كلو يكون فيهما شريك * لامتنعا فالواحد المليك
أوان ذاك النفي حقا أثرا * في عدم الذي يلي بلا مرا
كلو أتيتني لكنت تكرم * كرامتي لمن فلاني تعدم

وقد تخرج عن الشرطية فتكون وصلة للربط مع واو الحال في الجملة الحالية في نحو زيد ولو كثر ماله بخيل وتكون للتمني والمصدرية في نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فاستعمالاتها ستة اهـ بتوضيح من مختصر السعد على التلخيص وفي حاشية الشربيني على حواشي محلي جمع الجوامع نقلا عن عبد الحكيم عن القاضي البيضاوي ان ما ذكر هو المشهور وهو يستلزم القول بالاشتراك بناء على انه لم يبلغ الامر في لفظتي ان ولو الى حد ان يكون ما كثر فيه هو السابق منهما الى الفهم حتى يلزم ان يكون كل منهما حقيقة عرفية فيما كثر فيه ومجازا عرفيا فيما قل فيه بل كل منهما حقيقة لغوية وعرفية فيما كثر أو قل فيه أو القول بالحقيقة أو المجاز بناء على انه بلغ الامر في لفظيهما الى الحد المذكور ولما كان الاصل ينفي كلا من الاشتراك والحقيقة والمجاز عدل المصنف يعني القاضي البيضاوي عن المشهور وقال لو من

وأما غير وشبه وسوى ومثل فانها لا تتعرف بالاضافة على ما نص عليه النحاة وما لا يتعرف بالاضافة كان وجود الاضافة فيه كعدمها فلذلك لم يعم بخلاف اين وحيث فان قلت لم نجد أحدا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب النحو (قلت) كفاهم في التنبيه عليها قولهم اسم الجنس اذا أضيف عم اذا تقرر ان حيث وأين من صيغ العموم فيصير معنى أنت طالق حيث جلست مثل قوله أنت طالق في جميع البقاع أو في كل البقاع ومعلوم انه لو صرح بذلك لزمه طلقة واحدة ويكون العموم ثابتا للظرف وكذلك ههنا فصح قول العلماء ان حيث وأين للعموم وان اللازم طلقة واحدة ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض

والحكم لا يلزم شموله للافراد الا في الالفاظ الموضوعة للعموم الاستغراقي كما اذا قلت كل رجل فله درهم فان ذلك يقتضي ان كل واحد من الرجال يستحق درهما وأما اذا قلت الرجل له درهم واردت بالالف واللام العهد في الجنس ولم ترد بها العهد في الشخص ولا العموم الاستغراقي على من قال بذلك فلا يستحق كل واحد من الرجال درهما ولكن يستحق الجنس كله درهما خاصة قال (واما غير وسوى وشبه ومثل الى قوله بخلاف اين وحيث) قلت قوله فلذلك لم يعم اما ان يريد فلكون هذه الاضافة وجودها كعدمها أو لكون هذه الالفاظ لا تتعرف بالاضافة أو لمجموع الامرين فان أراد الاول فليس بصحيح لان قول القائل اكرم حسان الوجوه يعم مع ان اضافته وجودها كعدمها وان اراد الثاني فليس بصحيح أيضا لان قول القائل كل رجل له درهم يعم مع ان لفظ كل لا يتعرف بهذه الاضافة وان أراد الثالث فليس بصحيح أيضا لانه لا معنى للمجموع الا كون هذه الاضافة وجودها كعدمها والمراد بان وجودها كعدمها كون المضاف لا يتعرف بها فآل الامر الى الثاني وقد تبين بطلانه قال (فان قلت لم نجد احدا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب النحو قلت كفاهم في التنبيه عليها قولهم اسم الجنس اذا اضيف عم) قلت لعل مرادهم اذا اضيف لغير الجمل وكان مما ينطلق على القليل والكثير مسماه كالمال ونحوه لا كالعبد ونحوه ومع ذلك في قولهم ذلك نظر والاصح انه لا يعم مثل قول القائل عبدي حر لا يصح فيه دعوى العموم وانما يصح ذلك في اضافة الجمع كقول القائل عبيدي احرار فلم يكن العموم فيه من جهة كونه اسم جنس اضيف وانما كان العموم لانه جمع أضيف والله أعلم قال (اذا تقرر ان حيث واين من صيغ العموم الى قوله ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض) قلت لم يتقرر ذلك ولو تقرر لكان معنى قول القائل حيث جلست فانت طالق انت طالق في كل مكان جلست فيه فاذا جلست في اماكن عدة اقتضى اللفظ لزوم الطلاق في كل واحد واحد من تلك الاماكن أي عدد كانت غير ان الشرع قصر الطلاق على الثلاث وقطع العصمة بها فالزائد عليها لغو واذا لم يتقرر ذلك

حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى أى ان سائر حروف الشرط كما انها موضوعة لمجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذلك كلمة لو موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر فى الماضى بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثانى أو على استمرار الجزاء بل جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة وأشار بقوله وظاهرها الخ الى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب ان لو حرف يدل على امتناع تال يلزم لثبوته ثبوت تاليه أى فى الماضى وتزييف المشهور من انها حرف امتناع لامتناع يعنى انه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى وكون هذا القول لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة فى جميع مواردها فان الدلالة غير الارادة ووجه تزييف المشهور هو انه مع توقفه على كون انتفاء الأول مأخوذا فى مدلول لو المستلزم خلاف الاصل كما عرفت يرد عليه ان المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول ابداء المانع من حصول المعلق فى الماضى وانه لم يخرج من العدم الاصلى الى حد الوجود وبقى على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم وأما ان انتفاءه بسبب لا نتفائه فى الخارج فلا كيف والشرط النحوى قد يكون مسببا نحو لو كان العالم مضيئا لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضايفا نحو لو كان زيد أبا لعمرو لكان عمرو ابناله وقد يكون الشرط والجزاء معلولين لعلة واحدة نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيئا نعم انتفاء الشرط الاصطلاحى هو الذى يقتضى انتفاء المشروط فى الخارج ومن هذا ظهر جواب ما قاله السعد من انه يدلك على انها مستعملة لافادة السببية الخارجية قول أبى العلاء

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم * رعايا ولكن ما لهن دوام

وقول الحماسى

ولو طار ذو حافر قبلها * لطارت ولكنه لم يطر

لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مما ذكره ان لا يكون مستعملا للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثانى ولا يلزم منه ان لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لافادة ابداء المانع مع قيام

(القسم الرابع) الذى بقى من التقسيم فى القاعدة وهو تعليق عام على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق فى زمن فرد فهذا القسم الحكم فيه ان يلزم من ذلك العموم ثلاث ويسقط ما عداها كما لو قال لها انت طالق طلقات لا نهاية لها فى العدد ان دخلت الدار فقد صرح بالعموم مع الاطلاق فى الزمان فيلزمه ثلاث تطليقات ويسقط الباقى فهذا القسم موجود فى اللغة بهذا اللفظ ونحوه من الالفاظ المركبة ولم أجده بلفظ مفرد كما هو فى كلما وأما الفرق بين كلما ومتى ما وأينما وحيثما ان (٢) ما فى الجميع زمانية فمعنى قوله كلما دخلت الدار فانت طالق كل زمان تدخلين الدار فأنت طالق فى ذلك الزمان فجعل جميع الازمنة كل فرد منها ظرفا لحصول طلقة فيتكرر الطلاق فى تلك الظروف توفية باللفظ ومقتضاه حتى يحصل فى كل زمان طلقة اما متى ما فمتى للزمان المبهم لا للمعين حتى نص النحاة على منع قولنا متى تطلع الشمس فان زمن طلوع الشمس متعين فيمتنع السؤال عنه بمتى بخلاف قولك متى يقدم زيد فان زمن قدوم زيد مبهم واذا كان معناها الزمان المبهم وما أيضا معناها الزمان فيصير معنى الكلام زمان زمان تدخلين الدار فأنت طالق ومعلوم انه لو صرح بهذا لكان فى معنى اعادة اللفظ وان لا فرق بينه وبين قوله زمان تدخلين الدار أنت فيه طالق بخلاف قولك كلما فانها تقتضى الاحاطة والشمول لجميع أفراد ما دخلت عليه والتكرار فيه كقولك كلما أكرمت زيدا أكرمنى أى اكرامه يتكرر بتكرر اكرامى وأما حيثما وأينما فهو مكان أضيف الى زمان وتقديره مكان زمان دخولك الدار أنت طالق فيه ومعلوم انه لو

فيكون كلام العلماء لم يتناف ولم يتناقض ليس لما ذكر بل لكون تلك الصيغ ليست للعموم والله أعلم

قال (القسم الرابع الذى بقى من التقسيم فى القاعدة تعليق عام على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق فى زمن فرد) قلت قوله فيكون معناه التزام جميع الطلاق فى زمن فرد ان أراد ان ذلك مقتضى اللفظ فليس بصحيح لان ما يقتضى زمنا فردا ليس بمطلق وانما يلزم فيه الفرد لانه أقل الممكن لا لان لفظ الاطلاق يقتضيه وان أراد انه يلزم لانه اقل مقتضى اللفظ فى ضرورة الوجود فذلك صحيح قال (فهذا القسم الحكم فيه ان يلزم من ذلك العموم الثلاث ويسقط ما عداها كما لو قال لها انت طالق طلقات لا نهاية لها فى العدد ان دخلت الدار الى قوله كما هو فى كلما) قلت ما قاله فى ذلك صحيح قال (وأما الفرق بين كلما ومتى ما وأينما وحيثما الى آخر المسألة) قلت ما قاله من الفرق بين كلما ومتى ما يلزم منه نقيض قوله قبل ان متى للعموم ويلزم من قوله ان ما للزمان انها فى هذا الموضع اسم وما أرى ذلك قولا لاحد من النحاة ثم بنى على ذلك ان حيثما معناها مكان زمان وليس ذلك بصحيح وقوله ان بحثه ذلك هو البحث الكاشف عن هذه الحقائق ليس كما قال بل هو المخلط لهذه الحقائق وقوله فبذلك

---

٢ فيه حذف الفاء من جواب اما

صرح

المقتضى كيف ولو كان معناها افادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيدا واعادة بخلاف ما اذا كان معناها مجرد التعليق فانه يكون افادة وتأسيسا اهـ قلت وعلى هذا فالفرق ان لو لمجرد التعليق فى الماضى غالبا واما ان فلمجرد التعليق فى المستقبل غالبا فافهم وهنا وصلان

﴿ الوصل الاول ﴾ قد علمت ان الكثير فى شرط ان وجزائه ان لا يتعلقان الا بمستقبل معدوم والقليل تعلقهما بماض على ما فيه وشرط لو وجزاؤه بالعكس وكذا سائر أدوات الشرط فليس الشرط والجزاء مما لا يتعلق فى لسان العرب الا بمستقبل معدوم كالامر والنهى والدعاء والوعد والوعيد والترجى والتمنى والاباحة بل عدم التعليق بغير المستقبل خاص فى لسان العرب بهذه الثمانية فلا يتصور واحد منها فى ماض ولا حاضر وما أمر نا به فى الصلاة على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ليس الا الصلاة المشبهة فانها التى وردت فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قيل له كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد وقولنا اللهم صل دعاء فلا يتعلق الا بعطية لم تعط لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم معدومة والموجود الحاصل له عليه الصلاة والسلام قبل دعائنا لم يتعلق به طلب البتة لان طلب تحصيل الحاصل محال وذلك الموجود الحاصل مواهب ربانية لرسول الله من خيرى الدنيا والآخرة لم يدركها أحد من الانبياء ولم يصل اليها وما نطلبه له عليه الصلاة والسلام زيادة على ذلك فلو تخيلناه أقل

صرح بهذا لم يفهم منه التكرار بل تطلق فى جميع ذلك المكان طلقة واحدة فهذا هو البحث الكاشف عن هذه الحقائق والفروق بينها وبذلك يتضح الفقه فيها ﴿ المسألة السادسة ﴾ نص الاصحاب على ان الطلاق يتكرر فى قوله كل امرأة أتزوجها من هذا البلد فهى طالق قالوا ان الطلاق يتكرر بتكرر النساء من ذلك البلد وان القائل كل امرأة أتزوجها فهى على كظهر أمى ان الكفارة لا تتكرر عليه وانه بزواج امرأة واحدة تنحل يمينه مع تصريحه بالعموم فى الصورتين وفى التهذيب ان تزوجتكن فانكن على كظهر أمى لا يتكرر الظهار ومن دخلت منكن الدار فهى على كظهر أمى تتكرر الكفارة وكلما تزوجت فالمرأة التى أتزوجها على كظهر أمى وكذلك أيتكن كلمتها فهذه الفروع مشتركة فى صيغ العموم مع اختلاف الاحكام فيحتاج الى سر الفرق بينها باعتبار القواعد * والجواب ان الطلاق حكم يثبت لافراد العموم كثبوت القتل لجميع أفراد المشركين والحل لجميع أفراد البيع وأما الظهار فالكفارة فيه للنطق بالكلام الزور وعقوبة لقائله فاذا قال كل امرأة أتزوجها فهى على كظهر أمى فقد كذب كذبة واحدة فتجب عليه كفارة واحدة ولا نظر الى العموم الذى هو متعلق القول الكذب كما لو قال والله ان كل انسان جماد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم أو قال والله ليس فى الدار أحد من اخوتك فوجد الجميع فيها فانما تلزمه كفارة واحدة نظرا لاتحاد اليمين والحنث فكذلك ههنا وأما تكرر الكفارة فى كلما وقوله منكن وأيتكن فعلى خلاف القياس والقاعدة تقتضى ان لا تتكرر عليه الكفارة غير انه لما اشتهر لفظ الظهار فى موجب الكفارة لوحظت الكفارة فى مقصد المظاهر كانها حقيقة عرفية فيكون قد التزم تكررها فى كلمة كلما وأشار بمن الى التبعيض فكانه قال على الكفارة فى كل بعض منكن وأى الافراد فيكون قد التزم الكفارة فى كل فرد واما كل فهى ظاهرة فى الاحاطة والشمول والكل فى بعض أحوالها ألا ترى ان النفى اذا تقدم عليها كان معناها الكل فلو قلت ما قبضت كل المال لكان معنى كلامك انك لم تقبض الجميع بل بعضه وكذلك ما كل عدد زوج وما كل حيوان انسان نص النحاة على انك ناف للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد بخلاف أى فانها للحكم على كل واحد واحد وهذه كلها تكلفات والفقه يقتضى

يتضح الفقه فيها قد تبين ان بذلك يشكل الفقه فيها اما يتضح فلا قال ﴿ المسئلة السادسة نص الاصحاب على ان الطلاق يتكرر فى قوله كل امرأة أتزوجها فهى طالق الى آخر المسئلة ﴾ قلت بنى جوابه على ما تقدم قبل من ان الظهار خبر وقد سبق القول فى ان ذلك موضع احتمال ونظر وما ذكره فارقا بين كل امرأة أتزوجها فهى على كظهر أمى وكلما تزوجت فالمرأة التى أتزوجها على كظهر أمى

من المواهب الحاصلة لابراهيم بمقتضى قاعدة ان المشبه به أعظم من المشبه فى وجه الشبه لم يلزم منه تفضيل ابراهيم عليه السلام على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ألا ترى ان الملك لو أعطى لرجل ألف دينار وأعطى الآخر مائة ثم طلبنا نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف على الالف مثل ما أعطى صاحب المائة وأجاب الملك طلبنا لكان الحاصل مع صاحب الالف ألفا ومائة ومع صاحب المائة مائة فلم يلزم على ذلك وان تخيل ان مائة صاحب المائة أعظم من مائة صاحب الالف بمقتضى قاعدة التشبيه اخلال ما بعطية صاحب الالف فى ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل أولا فسقط ما أورده العز ابن عبد السلام على الحديث المذكور من ان قاعدة العرب تقتضى ان المشبه بالشىء

يكون اخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وههنا شبهنا عطية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعطية ابراهيم عليه السلام فان صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الاحسان مجازا اما بالاستعارة او مرسلا من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق لا الدعاء الذى هو حقيقة اللفظ لاستحالته ونحن نعلم أن احسان الله تعالى لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام وتشبيهه به يقتضى خلاف ذلك فما وجه التشبيه ولا حاجة لجوابه عنه بان التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابراهيم عليه السلام ولآله وآل ابراهيم عليه السلام أنبياء وآل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليسوا بانبياء فالمجموع المعطى لابراهيم عليه السلام يقسم عليه وعلى آله والمجموع المعطى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقسم عليه وعلى اله فتكون الاجزاء الحاصلة لآل ابراهيم عليه السلام أعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من الفاضل لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من ابراهيم وهو المطلوب نعم الصحيح أن الالفاظ الثمانية من الدعاء وما معه وان كانت لا تتعلق فى لسان العرب الا بالمستقبل الا أن ذلك لا يمنع كما يأتى فى الفرق الرابع والستين عن ابن الشاط من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل ولكن مع ذلك فسؤال ابن عبد السلام المذكور ليس بلازم الورود على الحديث المذكور وذلك لان هذا السؤال مبنى على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به فى القدر والصفة بان يكون مراد الداعى بقوله اعط زيدا كما أعطيت عمرا سو بينهما فى مقدار العطية وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وليس ذلك بلازم بل يحتمل أن يكون الداعى أراد سو بينهما فى مطلق العطية من غير تعرض لفقد التسوية فى مقدار العطية ولا فى صفتها أو أراد سو بينهما فى مقدار العطية وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وعلى هذين الاحتمالين لا يصح ورود السؤال من أصله نعم ربما يسأل عن موجب اختصاص ابراهيم عليه السلام بذلك فيقال موجبه نسبة نبينا ﷺ اليه بالبنوة والموافقة فى معالم الملة كما قاله ابن الشاط وعلى تقدير ارادة الداعى الاحتمال الاول المبنى عليه ورود السؤال فجواب ابن عبد السلام عنه بما ذكر مستدرك بان مقتضاه تعلق الطلب

عدم التكرار بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره فى فرق الانشاء والاخبار ﴿المسألة السابعة﴾ اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك رحمه الله تنحل يمينه وقال الشافعى رضى الله عنه يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان * أحدهما انه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الاجماع * وثانيهما انه خصص المعلق بالطلاق المملوك مع ان لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته فى صحة التعليق قبل الملك فى ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا * والجواب عن الاول بناء على قاعدة وهى ان صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا نجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فبقى غير مشروط فما وجد المشروط دون شرطه قط وعن الثانى ان لفظ التعليق يتقاضى التصرف فى المملوك فقط لان طلاق المرأة انما يكون بما هى موثوقة فيه وانما هى موثوقة فى عصمته الحاضرة دون غيرها فكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها الا بدليل الاصل عدمه ثم يتأكد ذلك بما يرد على الشافعى رضى الله عنه من جهة انه يلزم ان يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاثا منجزات وثلاثا معلقات والذى أجمع الناس عليه انه انما يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه للزائد فاذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق فى المعلق حتى يقع فى المعلق بعد شرط ﴿المسألة الثامنة﴾ الشرط ينقسم الى ما لا يقع الا دفعة كالنية والى ما لا يقع الا متدرجا كالحول وقراءة السورة والى ما يقبل الامرين كاعطاء عشرة دراهم قال الامام فخر الدين فى كتابه المحصول فان كان الشرط هو وجود هذه الحقائق اعتبر من الاول والثالث اجتماع أجزائه ووجودها فى زمن واحد لامكان ذلك واعتبر من الثانى وجود آخر أجزائه لانه الممكن فيما أما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل وان كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبر من الجميع أول أزمنة العدم لصدق العدم حينئذ على الجميع ويرد عليه سؤالان * الاول ان القائل ان أعطيتنى عشرة دراهم فانت حر لا فرق فى العرف بين ان يعطيها مجموعة أو درهما بعد درهم والايمان محمولة على العرف فاشتراطه اجتماع الجميع

لا يقوى وفى تلك المسائل كلها وفى الفرق بينها نظر * قال ﴿المسألة السابعة اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك تنحل يمينه وقال الشافعى يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان الى آخر المسألة﴾ * قلت ما قاله وما اختاره من الجواب صحيح والله أعلم قال ﴿المسألة الثامنة الشرط ينقسم الى ما لا يقع الا دفعة كالنية والى ما لا يقع الا متدرجا كالحول وقراءة السورة والى ما يقبل الامرين كلفظ عشرة دراهم الى آخر المسألة﴾ قلت ذكر قول فخر الدين وأورد عليه سؤالين وهما واردان كما قال والله أعلم

بالموجود الحاصل له صلى الله تعالى عليه وسلم والحال أن طلب تحصيل الحاصل محال فافهم (الوصل الثاني) في أربع عشرة مسألة توضح القاعدتين * المسألة الاولى جعل الشرط وجزائه ماضيين في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت قلته فقد علمته جار على القليل من تعلق ان بالماضي فلا تحتاج الآية الى ان يدعى اولا ان هذا القول وقع في زمن عيسى عليه السلام في الدنيا بدليل ان سؤال الله تعالى كان في الدنيا فانه قد اخبر الله به محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بلفظي اذ وقال الماضيين بقوله تعالى اذ قال الله ياعيسى بن مريم وثانيا ان سؤاله تعالى قبل أن يدعى ذلك عليه فيكون التقدير ان اكن اقوله فانت تعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان أو يقال المشهور ان السؤال يكون يوم القيامة لكن عبر عنه بالماضي على حد قوله تعالى أتى أمر الله لان خبره تعالى الواقع في المستقبل كالماضي في تحقق الوقوع فيجب كما قال ابن السراج تأويل الشرط والجزاء بفعلين مستقبلين تقديرهما ان يثبت في المستقبل اني قلته في الماضي يثبت انك تعلم ذلك وكل شيء تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل معلوما فيحسن التعليق عليه (المسألة الثانية) لو في اللغة انما هي لمجرد الربط خاصة وما توهموه فيها من أنها اذا دخلت على ثبوتين نحو لو جاءني زيد لا كرمته عادا نفيين فما جاء زيد ولا اكرم اوعلى نفيين نحو لو لم يستدن لم يطالب عادا ثبوتين فقد استدان وطولب اوعلى نفي وثبوت نحو لو لم يؤمن اريق دمه اولو آمن لم يقتل كان النفي ثبوتا والثبوت نفيا ففي الاول آمن ولم يرق دمه وفي الثاني لم يؤمن فقتل انما هو من قبيل مفهوم الشرط فان قيل به صح ذلك والا فلا فهي في قوله تعالى ولو أنما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم وردت بمعناها اللغوي لمطلق الربط فلا تقتضي ان كلمات الله تعالى نفدت فلا داعي (١) الى ماقالوه في الآية من التكلفات فافهم (المسألة الثالثة) لا فرق بين ان واذا في كونهما لمطلق الربط سواء كان ما دخلا

في زمن واحد غير لازم بل يعد أهل العرف والعادة ان من أعطى كل يوم درهما فاعطى عشرة في عشرة أيام انه معط لعشرة ويصدق ذلك أيضا لغة فان مسمى اعطائه العشرة أعم من كونه بصفة الاجتماع والافتراق * الثاني ان جعل عدمها شرطا تارة يكون بلم وتارة يكون بلما الموضوعين لنفي الماضي أو بما وليس الموضوعين لنفي الحال أو بلا ولن الموضوعين لنفي المستقبل فنسلم له الاقتصار على مسمى العدم في الاربعة الاول اما لا ولن فقد نص سيبويه وغيره على انهما موضوعان لعموم نفي المستقبل وان لن أبلغ في عموم النفي للمستقبل فاذا قلنا لا يموت فيها ولا يحيى وقول الله تبارك وتعالى لن تراني عام في سلب الموت والحياة والرؤية في (٥) جميع أزمنة الاستقبال فان جعل المعلق للشرط عدمها بصيغة لن أو لا كان الشرط استغراق العدم لجميع أزمنة العمر أو الزمان الذي عينه المعلق لا مطلق العدم في مطلق الزمان خلافا له فتخرج لا ولن عن دعواه مع ان لم تستعمل في العرف لذلك فاذا قال ان لم تقرأ سورة البقرة في هذه السنة فانت مذموم لا يفهم منه استيعاب العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا * المسألة التاسعة * اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ووجه الدليل منه في غاية الاشكال فان الآية ليست للتعليق وان المفتوحة ليست للتعليق فما بقي في الآية شيء يدل على التعليق مطابقة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقة ولا التزاما وطول الايام يحاولون الاستدلال بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها الا استثناء وأن هي الناصبة لا الشرطية ولا يتفطن أيضا لهذا الاستثناء من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمله فهو في غاية الاشكال وهو الاصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالافعال والجواب ان تقول هذا استثناء من الاحوال والمستثنى منه حالة من الاحوال وهي محذوفة قبل ان الناصبة وعاملة فيها أعني الحال عاملة في ان الناصبة وتقديره ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا في حالة من الاحوال الا معلقا بان يشاء الله ثم حذف معلقا والباء من ان وهي تحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع الا المتأخرة قد حصرت (٦) القول في هذه الحال دون سائر الاحوال فتختص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء

قال * المسألة التاسعة اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ووجه الدليل منه في غاية الاشكال الى آخر المسألة) * قلت ما قال فيها من لزوم تقدير محذوف به يصح المعنى المراد صحيح وما قاله في الفرع كذلك

---

(٥) هي مقالة المعتزلة (٦) الاولى حصر

---

(١) (قوله الى ماقالوه في الآية الخ) منه ما في المغني لابن هشام من ان عدم نفاد الكلمات ليس معللا بان ما في الارض من شجرة اقلام وما بعده بل بان صفاته سبحانه لانهاية لها وان الآية على حد لولم يخف الله لم يعصه في الربط بابعد النقيضين وانه لما فقدت المناسبة انتفت العلية وذلك لان العقل يجزم بان الكلمات اذا لم تنفد مع كثرة هذه الامور فلأن لا تنفد مع قلتها وعدم بعضها اولى اه ملخصا وفي حاشية الامير عليه وكون صفاته سبحانه لانهاية لها جل على حقيقته وقولهم كل ما وجد في الخارج متناه في الحادث ومن العجائب استشكال القارئ

عليه مشكوكا فيه أوغير مشكوك غير أن ان ليست بظرف واذا ظرف فلذا يقال اذا غربت الشمس ولا يقال ان غربت ومن استعمال ان في المشكوك ان يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وان يكن نصف الخمسة فالخمسة زوج اذ المعنى متى فرض الواحد نصف العشرة أونصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فان فرض المحال واقعا جائز فيجوز أن يلزمه المحال والتعليق على المفروض من قبيل التعليق على المشكوك فيه نحو ان دخلت الدار فانت حر اذ الغرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع وان لايقع ومن استعمالها في غير المشكوك فيه قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وغيرذلك من التعليقات الواردة في كتاب الله تعالى فلاحاجة الى دعوى أن كونهم يعبدون الله وكونهم في ريب مما نزله الله تعالى على عبده ونحوهما شانه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس وكل ماشانه ذلك يحسن تعليقه بان من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوما للمتكلم أو للسامع اولا فظهر ان ليس الامر كما نص عليه النحاة والاصوليون من ان لا يعلق عليها الا المشكوك فيه واذا يعلق عليها المشكوك والمعلوم (المسئلة الرابعة) قد تقدم في الوصل الاول ان ادوات الشرط كما تدخل على المستقبل تدخل على غير المستقبل بخلاف أنواع الطلب الثمانية وعليه فيصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه وارادته وان كان الله تعالى في الازل بكل شيء عليم وقدركل شيء في الازل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل أن يتأخر شيء من ذلك عن الازل ولا داعي لتكلف الجواب عن مثل قوله تعالى انما

يترك به الحرام الاهذه الحال فتكون واجبة فهذا مدرك الوجوب واما مدرك التعليق فهو قولنا معلقا فانه يدل على انه تعلق في تلك الحال كما اذا قال له لاتخرج الا ضاحكا فانه يقيد الامر بالضحك حالة الخروج وا تنظم معلقا مع ان بالباء المحذوفة واتجه الامر بالتعليق على المشيئة من هذه الصيغة عند الوعد بالافعال فافهم ذلك فانه من المواضع العسيرة الفهم والتقدير فرع من هذا التقدير لو قال لامرأته علقت طلاقك على دخول الدار طلقت بدخول الدار كما لو قال لها أنت طالق ان دخلت الدار ولو قال لها جعلت دخول الدار سببا لطلاقك لم تطلق بدخول الدار الا ان يريد بالجعل التعليق فان صاحب الشرع جعل له ان يجعل دخول الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة فان أراد نصبه بغير التعليق كما جعل صاحب الشرع الزوال سببا لوجوب الظهر والهلال سببا لوجوب الصوم فليس ذلك له فافهم ذلك (المسألة العاشرة) قد يذكر الشرط للتعليل دون التعليق وضابطه أمران المناسبة وعدم انتفاء المشروط عند انتفائه فيعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب مع العبادة ومع عدمها ومعنى الكلام انكم موصوفون بصفة تحث على الشكر وتبعث عليه وهي العبادة والتذلل فافعلوا ذلك فانه متيسر لوجود سببه عندكم ومنه قوله عليه الصلاة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه معناه أن تصديق الوعد والوعيد في ذلك حاث عليه والا فالكفار مخاطبون بفروع الشريعة على الصحيح فيؤمرون باكرام الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب والسنة ومنه قولك أطعني ان كنت ابني لست تشك في بنوته بل تنبهه على الصفة الباعثة على الطاعة (المسألة الحادية عشر) [٧] قوله تعالى يانساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول قال جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير ان الوقف عند قوله لستن كأحد من النساء

قال (المسألة العاشرة قد يذكر الشرط للتعليل دون التعليق قال وضابطه أمران المناسبة وعدم انتفاء المشروط عند انتفائه ليعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون الى آخرها) قلت ماقاله أيضا في هذه المسألة صحيح قال (المسألة الحادية عشر قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول الى آخرها) قلت ماذكره من الوقف عند قوله لستن كاحد من النساء محتمل وليس باللازم ويحتمل ان يكون المراد تفضيلهن بشرط التقوى ويكون مابعد ذلك ارشادا الى ما كان اليهم من فضل التقوى وهو الاسبق الى الفهم وماذكره من ان مااختاره أهل البيان والتفسير أبلغ في مدحهن صحيح لو ان الآية وردت للمدح لكنها لم ترد

([٧] القياس اثبات التاء فيه وفيما بعده)

مرنا الشيء اذا أرناه ان نقول له كن فيكون واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين فتنبه (المسألة الخامسة) أدوات الشرط عند المناطقة والفقهاء على قسمين مايفهم العموم فيقتضي تكرار المعلق بتكرار المعلق عليه ومايفهم الاطلاق فلا يقتضي ذلك بل يقتصر من المعلق على فرد ولو تكرر المعلق عليه الا أن المناطقة اقتصروا فيما يفهم الاطلاق على

عدم تناهي متعلقات الارادة بمعنى عدم وقوفها عند حد بانه لم يصح خلق أشياء بعد القيامة ولم يتنبه لتجدد أفراد نعيم الجنان وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اه بلفظ مؤلف عفي عنه

ويبدأ بالشرط ويكون جوابه مابعده وهو قوله فلاتخضعن بالقول دون ماقبله بل حكم الله تعالى بتفضيلهن على النساء مطلقا من غير شرط وهو أبلغ في مدحهن ويكون جواب الشرط مابعده ويستقيم اللفظ والمعنى ﴿المسألة الثانية عشر﴾ يجوز حذف جواب الشرط ان كان في الكلام مايدل عليه فيجعل الدليل نفس الجواب وليس هو الجواب كقوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك فان تكذيب من قبله لايتوقف على هذا الشرط بل سبق وتقدم وتقدير الجواب وان يكذبوك فتسل فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله دليل على تسليته وسبب تسليته قائم مقامه والا فالماضي لايعلق على المستقبل ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى ﴿المسألة الثالثة عشر﴾ جرت عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه وهو المشهور في المسألة فيستدلون أبدا بظاهر العموم وان كان في غير مورد السبب وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول يجب أن يستثنى من ذلك مااذا كان السبب شرطا نحو قوله ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا فالاوابون عام في كل أواب ماضيا أوحاضرا أومستقبلا قال رحمه الله فيجب في هذا العموم ان يتخصص بنا لان القاعدة الشرعية أن صلاحنا لايكون سببا للمغفرة في حق غيرنا من الامم ومن تأمل القواعد قطع بذلك فيتعين أن يكون التقدير ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين منكم غفورا ﴿المسألة الرابعة عشر﴾ جرت عادة الفقهاء في الكفارات هل هي على التخيير أوعلى الترتيب أن يقولوا اذا ورد النص

لذلك والله أعلم قال (المسألة الثانية عشر يجوز حذف جواب الشرط اذا كان في الكلام مايدل عليه الى آخرها) قلت ما قاله من جواز حذف جواب الشرط اذا دل عليه الدليل صحيح اذا لم يصح أن يكون الجواب فيما بعده من الكلام المنطوق به فان الحذف في الكتاب العزيز لايدعى الا لضرورة وماقاله من أن الماضي لايعلق على المستقبل صحيح وهو الموجب لتقدير المحذوف والله أعلم قال (المسألة الثالثة عشر جرت عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه وهو المشهور في المسألة فيستدلون أبدا بظاهر العموم وان كان في غير مورد السبب وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول يجب أن يستثنى من ذلك مااذا كان السبب شرطا الى آخرها) قلت لايجب ذلك ومامثل به من قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا لادليل له فيه بل هو على تقدير محذوف كما سبق في المسألة قبلها نحو ان تكونوا صالحين فابشروا فانه كان للاوابين غفورا وكان هنا للاستمرار فانه أمدح وهذا الموضع موضع تمدح والله أعلم قال (المسألة الرابعة عشر) جرت عادة الفقهاء في الكفارات هل هي على التخيير أوعلى الترتيب أن يقولوا اذا ورد النص

لو وان واذا وجعلوا ماعدا ذلك مما يفهم العموم والفقهاء اقتصروا فيما يفهم العموم على كلما ومهما وجعلوا ماعدا ذلك مما يفهم الاطلاق ففي البناني على عبق قال ابن رشد اذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق فلاترجع عليه اليمين ان تزوجها ثانية ومتى ومتى ما عند مالك مثل ان الا ان يريد بهما معنى كلما واما امهما فتقتضي التكرار بمنزلة كلما انظر ق اه وفي مجموع الامير وفي واحدة في واحدة أو بما لايقتضي التكرار كمتى ما واذا ما الا كلما وكرر واحدة وهل كذلك طالق أبدا أو ثلاث خلاف اه وفي ضوء الشموع قوله كمتى ما تمثيل بالمتوهم الاخفى فان المناطقة جعلوها سورا كليا في الشرطيات مثل كلما ولكن روعي هنا العرف من ارادة (١٠٥) الفورية فمعنى متى ما دخلت فأنت طالق انها تطلق بمجرد دخولها فلايتكرر الطلاق بتكرر الدخول الا أن ينوي ذلك واما ان فعدم اقتضائها التكرار ظاهر اه هذا اذا كان المعلق عليه غير طلاق كالدخول في المثال أما اذا كان طلاقا كمتى ما واذا ما طلقتك فانت طالق أو متى ما أو اذا ما وقع عليك طلاق فانت طالق وطلقها واحدة ففي كون متى ما واذا ما من أدوات التكرار ككلما فيقع عليه الطلاق الثلاث في هذه الصور كما وقع عليه في صورتي كلما طلقتك أو وقع عليك طلاق فانت طالق وطلقها واحدة لان الثانية لزمته بالتعليق على الاولى التي هي فعله حقيقة فصارت الثانية فعله التزاما لان فاعل السبب وهو الاولى فاعل المسبب وهو الثانية فكأنه طلقها اثنتين أي فتقع الثالثة بمقتضى ارادة التكرار أو ليست من أدوات التكرار كان فيلزمه فيهما طلقتان واما الثالثة فلاتلزمه كما ان من قال ان طلقتك فانت طالق يلزمه طلقتان لانه لاتكرار قولان الاول اقتصر عليه العلامة خليل في مختصره حيث قال عاطفا على مايلزم فيه الثلاث أو كلما أو متى ما أو اذا ما طلقتك أو وقع عليك طلاق فانت طالق وطلقها واحدة اه والثاني اعتمده العلامة الشيخ علي العدوي في حاشيته على الخرشي ثم قال والمعلق عليه هنا طلاق وماتقدم من قوله أو متى ما فعلت وكرر فالمعلق عليه غير طلاق فلاينافي هذا ماقالوه أي من ان متى ومتى ما عند مالك مثل ان مع ان المنطقيين على إن ان ولو واذا للاهمال ومتى من أسوار الكلي اه فتحصل من هذا ان أدوات الشرط عند فقهائنا

على ثلاثة أقسام الاول مايفهم العموم مطلقا كان كان المعلق عليه طلاقاأوغيره وهو كلما ومهما الثاني مايفهم الاطلاق مطلقا كان المعلق عليه طلاقاأوغيره وهوان واذاولو الثالث مايفهم الاطلاق اتفاقااذا كان المعلق عليه غيرطلاق مراعاة للعرف من ارادة الفورية لاالمعنى اللغوى من ارادة العموم ويفهم العموم مراعاة للمعنى اللغوى أوالاطلاق مراعاة للعرف من ارادة الفورية على الخلاف اذا كان المعلق عليه طلاقاوهو الباقي كمتى ومتى ماقلت وعلى هذا لايتجه على نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم اه ماقيل من ان مقتضى نصهم على العموم التكرر فيلزم اذاقال لها حيث وجدتك أوأين وجدتك فانت طالق فوجدها طلقت ثم وجدها في عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا تحقيقا للعموم وللفرق بين المطلق والعام واذالم يترتب عليه مقتضاه من التكرار وقيل لا يلزم قائل ذلك الاطلقة واحدة فكيف يقضى به أو يستدل على تحققه بأن ظواهر النصوص دالة عليه مثل قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لايفهم منه الاالامر بقتلهم في جميع البقاع وقوله تعالى حيث ثقفتموهم لايفهم منه الا ذلك وقوله تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت معناه علمه تعالى محيط بالخلائق في أي بقعة كانوا ونظائر ذلك كثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لايفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها له ونحن لا نقضى بالشيء الا اذاظهر أثره الا ترى ان العموم في قول القائل كلمادخلت الدار فانت طالق انماقضينابه عندظهور أثره من تكرر الطلاق ولا بتكرر المعلق عليه فاذاتكرر دخولها في عدتها طلقت عليه ثلاثا وكذا انماقضينابه في قوله من دخل داري فله درهم عندظهور أثره فان كل من دخل يستحق ومن حرم استحق مانعه الذم فلو قضينابه عند عدم ظهور أثره كما هنا للزم اتحاد أحكام المطلقات والعمومات وكان القول بالعموم في أحدهما والاطلاق في الآخر تحكما محضاوالتحكم المحض لاعبرة به والعلماء براء من ذلك ولاحاجة للجواب عنه بما حاصله ان العموم في حيث وأين مثل العموم في نحو أنت طالق أبدا في كونه ثابتا للظرف لا للمظروف فكما ان معنى انت طالق أبدا انت طالق

بصيغة أو فهى على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أوكسوتهم أوتحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطية فهى على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولاتكاد تجد فقيهاينازع في هذا وهوغير صحيح وبيانه ان مقتضى ماذكروه ان يكون قوله تعالى فان لم يكونارجلين فرجل وامرأتان ان لاتجوز شهادة رجل وامرأتين الاعند عدم الرجلين وقد أجمعت الامة على جوازه عند وجود الرجلين وان عدمهماليس شرطافنستفيد من هذه الآية سؤالين عظيمين أحدهما أن الصيغة لاتقتضي الترتيب وثانيهما أنه لايلزم من عدم الشرط عدم المشروط وهو خلاف الاجماع وهوههنا كذلك وكذلك قولنا ان لم يكن العدد زوجافهو فرد وان لم يكن فردافهو زوج مع أنه لايتوقف العدد الزوج على عدم الفرد ولاالفرد على عدم الزوج بل هوواجب الثبوت في نفسه وجد الآخر أم لا واذا انتفى الشرط وهو قولنا ان لم يكن العدد زوجا كانت الخمسة فرداقطعافان وجود الزوجية في العدد لاينافي الفردية فيه ووجود الفردية فيه لاينافي الزوجية فيه فعدم هذا الشرط لاأثرله البتة في عدم هذا المشروط وكقولنا ان لم يكن هذاجمادافهو امانبات أوحيوان وان لم يكن هذا الحيوان ناطقافهو بهيم مع أن البهيم في نفسه لايتوقف على عدم الناطق بل اذافرض الناطق ناطقا كان البهيم بهيما بالضرورة وبهذا يعلم ان نظائره كثيرة جدا ولاترتيب فيهاولم يلزم فيهامن عدم الشرط عدم المشروط بل المشروط حق في نفسه ووقع سواء وجد هذا الشرط أم لافان قلت عدم الزوجية عن العدد شرط في ثبوت الفردية له فلو كان زوجالم تثبت له الفردية فقد لزم من عدم الشرط عدم المشروط وكذلك بقية النظائر قلت ليس مراد الناس من هذه الاطلاقات اثبات شرطية عدم الزوجية في الفردية بل الزوج زوج في نفسه لذاته من غير شرط وكذلك الفرد

بصيغة أو فهى على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أوكسوتهم أوتحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطية فهى على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولاتجد فقيهاينازع في هذا وهو غيرصحيح الى آخر المسألة) * قلت ماقاله من أن الصيغة لاتقتضي الترتيب الابعد أن تحتف بها قرائن صحيح كما ذكر لان هذه الصيغة تأتي لغير قصد الترتيب كمامثل وماقاله من انه لايلزم من عدم الشرط عدم المشروط ان أراد الشرط المعنوى فذلك باطل وهذا الشرط هو الذي يعني الفقهاء انه يلزم من عدمه عدم مشروطه وان أراد الشرط اللغوى فهو الذي لايلزم من عدمه عدم المشروط أي أن هذا اللفظ وان سمى في اصطلاح أهل اللغة والنحو شرطا لايلزم من ذلك أن يكون شرطامعنويا فيلزم من عدمه عدم مشروطه بل يأتي الشرط اللغوى لغير ذلك القصد والله أعلم

في كل أو جميع الازمنة كذلك معنى انت طالق حيث أو أين جلست أنت طالق في كل أو جميع البقاع لأمرين الاول ان أين وحيث كل واحد منهما اسم جنس للمكان ملازم للاضافة والقاعدة ان اسم الجنس اذا أضيف عم الثاني ان صيغ العموم انما تعم فيما أضيفت اليه خاصة وكما انه لو قال انت طالق أبدا يلزمه طلقة واحدة على المذهب كما يدل عليه كلام ابن العربي في الاحكام بل يفيد انه قول جميع الفقهاء كما ستقف على نصه كذلك لو قال انت طالق حيث أو أين جلست يلزمه طلقة واحدة فصح قول العلماء ان حيث وأين للعموم وان اللازم طلقة واحدة ولا ينافي ذلك ولا يناقض على ان في هذا الجواب نظرا من وجوه أحدها

ان انت طالق أبدا وان سلم ان معناه انت طالق في جميع أو كل الازمنة الا انا لا نسلم ان قول القائل انت طالق في جميع أو كل الايام من صيغ العموم فان كل اذا أضيفت الى المعرف لا تكون للعموم وانما تكون في معنى جميع وجميع لا تضاف الا الى المعرف فلا يقال جميع رجل في معنى كل رجل فجميع الايام وكل الايام ليسا من ألفاظ العموم وانما لفظ العموم ان يقول انت طالق كل يوم أو كل يوم أنت فيه طالق فمن هنا قال ابن العربي في الاحكام عند قوله تعالى لا تقم فيه أبدا قوله أبدا ظرف زمان مبهم لا عموم له ولكنه اذا اتصل بالنهي أفاد العموم فانه نكرة في سياق النهي وكأنه قال لا تقم فيه في وقت من الاوقات وقد قال الفقهاء لو قال رجل لامرأته انت طالق أبدا طلقت طلقة واحدة اهـ نقله الرهوني عنه في حاشيته على حواشي عبق

نعم في العطار على محلي جمع الجوامع بعد ان نقل تنظير صاحب جمع الجوامع في شرح المنهاج على عد جميع من صيغ العموم بقوله لا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة جميع فانها لا تضاف الا الى المعرفة تقول جميع القوم وجميع قومك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف باللام أو الاضافة يكون التعميم مستفادا منهما الا من لفظة جميع اهـ قال ما نصه وأجيب بأن العموم من جميع اذا قدرت اللام في المضاف اليه للجنس لا للاستغراق أو كان المضاف اليه معرفا بالاضافة نحو جميع غلام زيد اذ عموم أجزائه من جميع لا من تعريف غلام بالاضافة على ان النظر منقوض بنحو جميع زيد حسن اذ المضاف اليه معرفة ولا عموم فيه اهـ فتأمل * ثانيها انا لا نسلم ان القاعدة ان اسم الجنس

ولا نقول يشترط في كون العشرة زوجا عدم الفردية عنها فانها لا تقبل الفردية أيضا فكيف تتوهم الشرطية والمعترض في موطن العقل قاطع وجازم بثبوت ذلك المعنى في نفسه وجوبا ذاتيا وانما يقصد العقلاء في ذلك الموطن الذي يقبل النقيض بل مقصود الناس في هذه المواطن والموارد بيان انحصار تلك المادة في المذكور فانت تقول اذا انتفى الفرد بقي العدد محصورا في الزوج واذا انتفى الزوج بمعنى ان لم يكن الواقع من العدد ما هو زوج تعين ان يكون الواقع ما هو فرد ولاجل ذلك لا يقولون ذلك الا في المواطن التي يصح فيها الحصر فلا يقولون ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار الباقي من الحيوان بعد الانسان في الفرس ولو كان المقصود ما ذكرتموه من الشرطية لكان الكلام صحيحا فان عدم الانسانية شرط في الفرسية لتعذر اجتماعهما بل لما كان المقصود بيان الحصر بطل الكلام لعدم الحصر في المذكور فتأمل هذا الموضع فهو صعب دقيق وعلى هذا يكون المراد في الآية انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين فانه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة الا الرجلين (٢) والرجل والمرأتين هذا هو المجمع عليه وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعي وشهادة المرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة فهذه الآية حجة على بطلانها لدلالتها على الحصر في الرجل والمرأتين الا ان يقال ان الآية انما سيقت في اثبات الديون والاموال لا الابدان وجميع هذه الصور في أحكام الابدان فالحصر حق في الاموال ولم يخالفه أحد ولا تدل على بطلان هذه الصور وأما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل لا شهادة فيه البتة كاليمين والنكول أو بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة مجمع عليها الا بتينك الحجتين فاذا فرض عدم أحدهما تعين الحصر في الاخرى واذا وضح لك ان الشرط كما يستعمل في الترتيب فكذلك يستعمل في اثبات الحصر والكل حقيقة لغوية فيكون التعليق أعم من الدلالة على الترتيب والدال على الاعم غير دال على الاخص كالحيوان لا يدل على الانسان والانسان لا يدل على الرجل والرجل لا يدل على المؤمن فلا يستقيم الاستدلال بصيغة التعليق التي هي أعم من الترتيب على الترتيب بل لا بد من قرائن أخرى وضمائم تضاف لصيغة التعليق حتى تفيد الترتيب وان ضابط ما يتوقف فيه المشروط على الشرط الشرط الذي لا يراد به الحصر اما متى أريد به الحصر فلا فافهم هذا الموضع فهو من نفائس العلم وجوهره ودقيق المباحث وفيه التنبيه على انه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وان استدلال الفقهاء به على الترتيب لا يصح كما وضح لك بيانه والله أعلم

(٢) نصبه آت على خلاف المختار

اذا أضيف عم وانما القاعدة ان الجمع اذا أضيف عم فقول القائل عبيدى أحرار لم يكن العموم فيه من جهة كونه اسم جنس أضيف وانما
كان العموم لانه جمع أضيف على انا لو سلمنا ان القاعدة ماذكر لا نسلمه على اطلاقه بل مرادهم اذا أضيف لغير الجمل وكان مما ينطلق مسماه
على القليل والكثير كالماء فى قوله عليه الصلاة والسلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته * ثانيها ان كون صيغ العموم انما تعم فيما أضيفت اليه
وان كان صحيحا لا حجة له فيه على مرامه بوجه بل ربما اقتضى خلافه وذلك ان مرامه التسوية بين أنت طالق حيث أو اين جلست
وانت طالق أبدا فى كون العموم فيهما ثابتا للظرف الذى هو البقاع والازمنة وهذا يقتضى عدمها وان العموم

فى الاول فى المظروف وهو الجلوس لانه هو المضاف اليه لا فى الظرف كما هو فى الثانى فافهم والله أعلم

﴿المسئلة السادسة﴾ السر فى فرق أصحابنا بين قوله فى الطلاق كل امرأة أتزوجها فهى طالق قالوا لا يلزمه شئ للضيق بالتعميم أو كل امرأة أتزوجها من هذه البلد فهى طالق قالوا ان الطلاق يتكرر بتكرر النساء من ذلك البلد وبين قوله فى الظهار كل امرأة أتزوجها فهى على كظهر أمى قالوا لا يلغى التعميم هنا وانما يلزمه كفارة واحدة فى أول من يتزوجها مع تصريحه بالعموم فى البابين هو كما فى عبق والخرشى وغيرهما ان الظهار له فيه مخرج بالكفارة أى خروج بالكفارة أو مخرج مصور بالكفارة ينفى عنه ضيق التعميم بخلاف الطلاق وان الظهار كاليمين بالله فكفارة يمين واحدة
كفارة عن جميع الايمان المتعددة ضمنا لان قوله المذكور فى قوة فلانة كظهر أمى فلانة كظهر أمى وأما
وهكذا فلا تعطى حكم الصريحة كما ان كفارة يمين واحدة على جميع النساء كفارة عن الجميع فافهم وقيل سر الفرق هو ان الطلاق حكم يثبت
لافراد العموم كثبوت القتل لجميع أفراد المشركين والحل لجميع أفراد البيع وأما الظهار فالكفارة فيه للنطق بالكلام الزور وعقوبة لقائله
فاذا قال كل امرأة أتزوجها فهى على كظهر أمى فقد كذب كذبة واحدة فتجب عليه كفارة واحدة ولا نظر للعموم الذى هو متعلق
القول الكذب فكما لا تلزمه الا كفارة واحدة اذا قال والله ان كل انسان جاد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم أو قال والله ليس فى الدار

﴿الفرق الخامس بين قاعدتى الشرط والاستثناء فى الشريعة ولسان العرب﴾

فى ان الشرط لا يجوز تأخير النطق به فى الزمان ويجوز فى الاستثناء ذلك على قول وان الاستثناء لا يجوز
فى الشريعة ولا فى لسان العرب ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه نحو له عندى عشرة الا عشرة
بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط فى كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله انتن طوالق ان دخلتن الدار
فلا تدخل واحدة منهن فيبطل جميع الطلاق فيهن واكرم بنى تميم ان أطاعوا الله أو ان جاءوك فلا يجئ
أحد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعم الحكم الجميع فقد باين الشرط الاستثناء
فى هذه الاحكام ويعم جميع الجمل المنطوق بها بخلاف الاستثناء على قول فانه يحمل على الجملة الاخيرة
على قول نحو أكرم بنى تميم وأكرم القوم واخلع عليهم فقد باين الشرط الاستثناء فى هذه الاحكام
والفرق بين اشتراكهما فى ان كل واحد منهما فضلة فى الكلام ويتم الكلام دونه فينبغى ان يمتنع ابطال
جملة الحكم فيهما تحقيقا لمقتضى اللغة أو يجوز فيهما تسوية بين البابين لكن الفرق ان الاستثناء
يخرج من الكلام ما ليس بمراد عما هو مراد فهمه من غير المراد ولعله لو بقى مع المراد لم يختل الحكم

قال شهاب الدين (الفرق الخامس بين قاعدتى الشرط والاستثناء فى الشريعة ولسان العرب فى ان
الشرط لا يجوز تأخير النطق به فى الزمان ويجوز ذلك فى الاستثناء على قول وان الاستثناء لا يجوز ان
يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه نحو له عندى عشرة الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط
فى كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله انتن طوالق ان دخلتن الدار فلا تدخل واحدة منهن الى آخر
ما قاله فى هذا الفرق) قلت انما نظير عدم النطق بالاستثناء عدم النطق بالشرط ولا شك انه اذا لم ينطق
بالاستثناء فات مقصد واذا لم ينطق بالشرط فات مقصد وقوله انهما اشتركا فى ان كل واحد منهما فضلة
لا حجة فيه وليس كون واحد منهما فضلة يوجب الاستغناء عنهما وما قاله من ان الشرط اذا لم يقع
بطل جميع المشروط هى حقيقة الشرط وما قاله من ان الشرط اللغوى سبب والسبب لابد ان يكون
مناسبا وما هو كذلك فشأنه تعجيل النطق به يقال له وكذلك الاستثناء فيلزم أن يكون شأنه التعجيل
ثم انه لو قال قائل أعط بنى تميم عند تمام هذه السنة وفى نفسه ان أطاعوا ثم لم ينطق به الا عند رأس
السنة عند الحاجة اليه لم يفت بذلك مقصد وكذلك فى الاستثناء أعط بنى تميم عند تمام السنة وفى نفسه
الا زيدا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة لم يفت مقصد وتكون صورة النطق بالشرط عند تمام
السنة بان يقول مثلا ما أمرتك به من اعطاء بنى تميم عند رأس السنة انما ذلك بشرط أن يطيعوا وصورة
النطق بالاستثناء ان يقول مثلا ما أمرتك به من اعطاء بنى تميم انما ذلك على ان تدع منهم زيدا وبالجملة
كلامه فى هذا الفرق ليس بالجيد والله أعلم

أحدمن اخوتك فوجد الجميع فيها الاتحاد اليمين والحنث كذلك هيهنا اهـ وهو مبنى على ماتقدم قبل من أن الظهار خبر موضع احتمال ونظر كام التنبيه عليه والسر فى تفرقة ابن المواز بين كل امرأة أتز وجها فهى على كظهر أمى و بين من تز وجته فهى على كظهر أمى وكذا أى حيث قال بعدم تعدد الكفارة فى كل و بتعددها فى من وكذا أى مع انه لا فرق بينهما فى المعنى هو البنانى قال ابن عرفة قال عياض الفرق ان أصل وضع من وأى للآحاد فعرض لها العموم فعمت الآحاد من حيث انها آحاد وأصل وضع كل للاستغراق فكانت كاليمين على فعل أشياء يحنث بفعل أحدها الحاصل

كلام عياض ان من وايا لكل فرد فرد لا بقيد الجمعية ومدلول كل كذلك بقيد الجمعية منضما الى التحنيث بالاقل اهـ فلا دلالة لمن وأى الا على معنى الكلية بخلاف كل فان فيها معنى الكلية ومعنى الكل المجموعى فلذا وقع خلاف الاصحاب فى قوله لنسائه كل من دخلت الدار فهى على كظهر أمى وقوله لنساء أجنبيات كل امرأة أتز وجها فهى على كظهر أمى أو كلما اتز وجت فالتى أتز وجها على كظهر أمى هل تتعدد الكفارة فى كل من المسئلتين نظر المعنى الكلية أولا تتعدد نظر المعنى الكل المجموعى قال البنانى وما ذكره خليل من عدم التعدد فى كل امرأة مثله فى المدونة وما ذكره من التعدد فى كل من دخلت قال الباجى هو ظاهر المذهب نقله فى التوضيح نعم قد قيل فى كل من المسئلتين مثل ما درج عليه فى الاخرى فكان من حقه

وأما الشروط اللغوية فهى أسباب كما تقدم بيانه والسبب متضمن لمقصد المتكلم وهو المصلحة التى لاجلها نصب شرطا وجعل علمه موثرا فى العدم فاذا كان متضمنا لمقصد المتكلم والمقاصد (٢) شأنها تعجيل النطق وشأنها ان تعم جميع الجمل تكثيرا لمصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثناء اذا لم يعجل به لم يفت به مقصد بل حصل ماليس بمقصد وذلك فرق عظيم وأما ابطال جميع الكلام بالشرط فلان الابطال حالة النطق به غير معلوم فقد يقع الشرط فى الجميع فلا يبطل من الكلام شىء وقد يفوت الشرط فى الجميع فيبطل الجميع وقد يفوت فى البعض فيبطل البعض دون البعض فهذه الاقسام كلها محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال لاللكل ولا للبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام بعد الناطق به نادما مقدما على الهذر من القول ومالا فائدة فيه ولا يقول أحد ذلك فى الشرط لعدم تعينه وهذا فرق عظيم بينهما فى الابطال وعدمه فظهر الفرق بينهما فى الثلاثة الاحكام الجائزة فى الشرط الممتنعة فى الاستثناء لغة وشرعا

﴿ الفرق السادس بين قاعدتى توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه ﴾ فنقول الحكم اذا ورد مع وصفين ومنع صاحب الشرع من الحكم بدونهما باى طريق يعلم ان أحدهما سبب والآخر شرط مع اشتراكهما فى التوقف عليهما وانتفاء الحكم عند انتفاء كل واحد منهما كوجوب الزكاة عند النصاب والحول فلم قلتم ان النصاب سبب والحول شرط ولم لاعكستم أوسويتم * والجواب ان الفرق بينهما يعلم بان الشرط مناسب فى غيره والسبب مناسب فى ذاته فان النصاب مشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية فى جميع الحول ونبسط ذلك بقاعدة وهى ان الشرع اذا رتب الحكم عقيب أوصاف فان كانت كلها مناسبة فى ذاتها قلنا الجميع علة ولا نجعل بعضها شرطا كورود القصاص مع القتل العمد العدوان المجموع علة وسبب لان الجميع مناسب فى ذاته وان كان البعض مناسبا فى ذاته دون البعض قلنا المناسب فى ذاته هو السبب والمناسب فى غيره هو الشرط كما تقدم مثاله فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق بينهما وتحريره

﴿ الفرق السابع بين قاعدتى أجزاء العلة والعلل المجتمعة ﴾ اذا ورد الحكم عقيب أوصاف بم يعلم انها أجزاء علة أو انها علل مجتمعة وأى فرق بينهما * والجواب ان الحكم اذا ثبت عقيب أوصاف ينظر ان كان صاحب الشرع رتب ذلك الحكم مع كل وصف منها اذا انفرد قلنا هى علل مجتمعة

قال ﴿ الفرق السادس قلت ما قاله فيه وفى الفرق السابع والثامن والتاسع والعاشر صحيح واضح والله أعلم

(٢) لعله بالفاء ليكون جواب اذا

ان يحكى الخلاف فى الفرعين معا أو يقتصر على التعدد فيهما أو عدمه فيهما والا فكلامه مشكل انظر التوضيح اهـ وقال عبق وما نقله عج عن ق حيث قال لا تتعدد عليه الكفارة اذا قال كل امرأة أتز وجها فهى على كظهر أمى وانما يلزمه كفارة واحدة فى أول من يتز وجها ولذا لو قال لز وجته كل من أتز وجها عليك فهى على كظهر أمى فانه لا يلزمه الا كفارة واحدة بتز وج واحدة على المعتمد كما يفيده ق اهـ هو المعتمد لا ما نقله عن الجلاب وأبى الحسن من أنه اذا قال كلما اتز وجت فالتى أتز وجها على كظهر أمى فانه يلزمه فى كل من يتز وجها كفارة بخلاف قوله كل امرأة أتز وجها طالق اهـ وقد قال عبق اذا قال لنساء أجنبيات ان تز وجتكن فانتن على

كوجوب الوضوء على من بال ولامس وأمذى فان كل واحد منها اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء وكاجبار الاب لابنته البكر معلل بالصغر والبكارة على الخلاف فى ذلك فاذا اجتمعت ترتب الحكم الذى هو الاجبار وان انفرد الصغر وحده ترتب الحكم واجبرت الصغيرة الثيب على الخلاف فى ذلك وتجبر البكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان وجدنا صاحب الشرع لا يرتب الحكم مع كل واحد منها قلنا هى علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل العمد العدوان فبهذا يعلم الفرق بين هاتين القاعدتين وهو ضابطهما وتحريرهما

﴿ الفرق الثامن بين قاعدتى جزء العلة والشرط ﴾

فان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه فتلتبس قاعدة جزء العلة بقاعدة الشرط والفرق بينهما ان الشرط مناسبته فى غيره كما تقدم تقريره فى الحول فى الزكاة وجزء العلة مناسبته فى نفسه كجزء النصاب مشتمل على جزء الغنى فى ذاته وكاحد أوصاف القتل العمد العدوان مشتمل على مناسبة العقوبة فى ذاته فبهذا يعرف كل واحد منهما فيقضى عليه بأنه جزء علة أو شرط

﴿ الفرق التاسع بين قاعدتى الشرط والمانع ﴾

ان الشرط لابد من تقدمه قبل الحكم وعدمه يوجب العدم فى جميع الاحوال التى هو فيها شرط وأما المانع فهو قد وقع فى الشريعة على ثلاثة أقسام * القسم الاول ما يمنع ابتداء الحكم وانتهاءه كالرضاع فانه يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرأ عليه بأن يتزوجها فى المهد وترضع من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح بينهما * والقسم الثانى يمنع ابتداء الحكم دون استمراره كالاستبراء فانه يمنع ابتداء العقد على المستبراة فان طرأ على النكاح بأن تكره على الزنى يجب استبراؤها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالمتولد من الزنى ولانه يلاعن حينئذ اذا تبين له ان الولد من الزنى وتجب عليه الملاعنة ولا يبطل النكاح فهذا يمنع ابتداء النكاح فقط * والقسم الثالث مختلف فيه هل يلحق بالاول فيمتنع فيهما أو بالثانى فلا يمتنع التمادى بخلاف المبادى وله صور * الصورة الأولى وجدان الماء يمنع من التيمم ابتداء على الصحيح فان طرأ الماء بعد الدخول فى الصلاة فهل يبطلها أم لا فيه خلاف بين العلماء * الصورة الثانية الطول يمنع من نكاح الامة ابتداء على الصحيح فان طرأ الطول بعد نكاح الامة فهل يبطله أم لا خلاف الصورة الثالثة وضع اليد على الصيد يمنع منه الاحرام ابتداء فان تقدم وضع اليد على الصيد فى زمن الحل ثم طرأ الاحرام المانع فهل يمنع من استمرار وضع اليد على الصيد خلاف فقيل يجب ارساله وقيل لا يجب

كظهر أمى فتزوجهن فى عقد أو عقود لم يلزمه غير كفارة واحدة فان تزوج واحدة لزمته ولا يقرب بها حتى يكفر فان كفر ثم تزوج البواقى فلا شىء عليه لان حنث اليمين يسقطها بخلاف مالو قال لنسائه ان دخلتن الدار فانتن على كظهر أمى فدخلت واحدة أو الجميع الا واحدة فلا شىء عليه حتى يدخل جميعهن قاله اللخمى عن ابن القاسم وقيل يحنث بواحدة على قاعدة التحنيث بالبعض ذكره القرافى ولعل وجه قول ابن القاسم انه كقول خليل فى العتق وان قال ان دخلتما فدخلت واحدة فلا شىء عليه فيهما اهـ والفرق بين المسئلتين انهن فى المسئلة الاولى أجنبيات وفى الثانية نساؤه وليس قوله ان تزوجتكن مثل قوله من تزوجتها منكن بل يلزمه فى هذه لكل من تزوجها منهن كفارة لابهام يمينه وخطاب كل واحدة وفى المسئلة الاولى قد أوقع الظهار على جميع النساء فأجزأته كفارة واحدة اهـ بتصرف وحذف وبالجملة فاصل مذهبنا الحاق الظهار باليمين بخلاف الشافعى فان أصله الحاقه بالطلاق ففى الرهونى قال أبو الحسن عند قول المدونة ومن تظاهر من أربع نسوة له فى كلمة واحدة فكفارة واحدة تجزئه مانصه وقال الشافعى عليه لكل واحدة منهن كفارة كما لو قال لهن أنتن طوالق الشيخ فهو على طرفين وواسطة الطلاق طرف واليمين طرف والظهار وهو الواسطة فيه شائبة لشبه اليمين بالله وهو اتحاد الظهار وشائبة لشبه الطلاق وهو تعدد المظاهر منهما ابن يونس ودليلنا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الآية لجميع النساء اذا ظاهر منهن الرجل فانما عليه كفارة واحدة ولأن الظهار يمين يكفر كالايلاء وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم كفر عن يمينك فدل انه يمين كالايلاء الشيخ ولأن المراعى قول القائل كاليمين بالله تعالى اهـ منه بلفظه اهـ وقول الاصل والفقه يقتضى عدم التكرار فى جميع ماذكر بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره فى فرق الانشاء والاخبار لكن لما اشتهر لفظ الظهار فى موجب الكفارة ذلوحظت الكفارة فى مقصد المظاهر كأنها حقيقة عرفية فيكون قد التزم تكررها فى كلمة كلما وأى فانهما للحكم على كل واحد واحد وأشار بمن فيمن دخلت منكن الى التبعيض فكأنه قال على

الفرق

﴿الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع﴾

فان القاعدة ان عدم المانع يعتبر في ترتيب الحكم ووجود الشرط أيضا معتبر في ترتيب الحكم مع ان كل واحد منهما لا يلزم منه الحكم فقد يعدم الحيض ولا تجب الصلاة ويعدم الدين ولا تجب الزكاة لاجل الاغماء في الاول وعدم النصاب في الثاني وكلاهما يلزم من فقدانه العدم ولا يلزم من تقرره وجود ولا عدم فهما في غاية الالتباس ولذلك لم أجد فقيها الا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بين عدم المانع والشرط البتة وهذا ليس بصحيح بل الفرق بينهما يظهر بتقرير قاعدة وهي ان كل مشكوك فيه ملغى في الشريعة فاذا شككنا في السبب لم نرتب عليه حكما أو في الشرط لم نرتب الحكم أيضا أو في المانع رتبنا الحكم فالاول كما اذا شك هل طلق أم لا بقيت العصمة فان الطلاق هو سبب زوال العصمة وقد شككنا فيه فنستصحب الحال المتقدمة واذا شككنا هل زالت الشمس أم لا لا تجب الظهر ونظائره كثيرة وأما الشرط فكما اذا شككنا في الطهارة فانا لا نقدم على الصلاة وأما المانع فكما اذا شككنا في أن زيدا قبل وفاته ارتد أم لا فانا نورث منه استصحابا للاصل لان الكفر مانع من الارث وقد شككنا فيه فنورث فهذه قاعدة مجمع عليها وهي ان كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه * فان قلت كيف تدعي الاجماع في هذه القاعدة ومذهبك أن من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة ان الوضوء يجب فلم يجعل مالك المشكوك فيه كالمتحقق العدم بل هذا مذهب الشافعي رضي الله عنهم أجمعين * قلت القاعدة مجمع عليها وانما انعقد الاجماع هنا على مخالفتها لاجل الاجماع على اعتبارها و بيان هذا الكلام مع انه مستغلق متناقض الظاهر أن الاجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة والبراءة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مبرئ اجماعا والقاعدة ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ضرورة فالشك في الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة سببا مبرئا فان اعتبرنا هذه الصلاة سببا مبرئا كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها وان اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها فكلا المذهبين يلزم عليه مخالفة القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا الفرع لا يساعد على أعمالها واعتبارها من جميع الوجوه وانه لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح اذ لا بد من المخالفة لهذه القاعدة فان الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد وانعقد الاجماع على ان الوسائل أخفض رتبة من المقاصد فكانت العناية بالصلاة والغاء المشكوك فيه وهو السبب المبرئ منها أولى من رعاية الطهارة والغاء الحدث الواقع لها فظهر ان هذا الفرع لا بد فيه

الكفارة في كل بعض منكن وأي الافراد واما كل فهي ظاهرة في الاحاطة والشمول والكل في بعض أحوالها ألا ترى ان النفي اذا تقدم عليها كان معناها الكل فعني ما قبضت كل المال انك لم تقبض الجميع بل البعض اهـ بتلخيص وهو مبني أيضا على ما تقدم وقد علمت ما فيه ولا يقوى فرق بين كلما وكل وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينهما نظر ظاهر مما قدمناه فتأمل ذلك والله أعلم ﴿المسئلة السابعة﴾ اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعند الشافعي رحمه الله تعالى يبقى التعليق حتى يتزوجها بعقد ثان نظرا لأمرين الاول ان وجود المشروط بدون شرطه خلاف الاجماع الثاني ان لفظ التعليق لا يقتضي تخصيص المعلق بالطلاق المملوك ولا سيما على قاعدة مالك من صحة التعليق قبل الملك في ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا وعند مالك رحمه الله تعالى لا يبقى التعليق حتى يتزوجها بل تنحل يمينه نظرا لأمرين أيضا الاول قاعدة ان صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار مثلا جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا نجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فما وجد المشروط دون شرطه قط * الثاني ان لفظ التعليق يقتضي التصرف في المملوك فقط لان طلاق المرأة انما يكون بما هي موثوقة فيه وليست هي موثوقة الا في عصمته الحاضرة دون غيرها الا بدليل الاصل عدمه على انه يلزم على ما للشافعي ان يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع الناس عليه انه انما يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه للزائد فاذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط ﴿المسئلة الثامنة﴾ الشرط ثلاثة أقسام ما لا يقع الا دفعة واحدة كالنية وما لا يقع الا متدرجا كالحول وقراءة السورة وما يقبل الامرين وعلى كل اما أن يكون الشرط وجود هذه الحقائق فيكون المعتبر من الاول اجتماع أجزائه ووجودها في زمن واحد لامكان ذلك ومن الثاني وجود آخر أجزائه لانه الممكن فيه اما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل ومن الثالث كل من الاجتماع أو الافتراق لا خصوص اجتماع جميع أجزائه في زمن واحد خلافا للفخر الرازي في المحصول اذ لا فرق عرفا في قوله ان أعطيتني عشرة

دراهم فانت حر بين ان يعطيها مجموعة أو درهما بعد درهم بل يعد أهل العرف والعادة ان من أعطى كل يوم درهما فاعطى عشرة في عشرة أيام انه معط لعشرة والايمان محمولة على العرف بل يصدق أيضا لغة على معطى العشرة الدراهم في عشرة أيام انه معط لعشرة فان مسمى اعطائه العشرة أعم من كونه بصفة الاجتماع والافتراق واما ان يكون الشرط عدم هذه الحقائق فان جعل المعلق للشرط عدمها بلم أو بلما الموضوعين لنفي الماضي أو بما وبليس الموضوعين لنفي الحال كان المعتبر من جميع هذه الحقائق مطلق العدم في مطلق الزمان كما قال الرازي في المحصول حتى عند استعمال لم في المستقبل عرفا كما اذا قال ان لم تقرأ سورة البقرة في هذه السنة لانه لا يفهم منه استيعابه العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا وان جعل عدمها بلا أو بلن الموضوعين لنفي المستقبل كان المعتبر من الجميع استغراق العدم لجميع أزمنة العمر أو الزمن الذي عينه المعلق لان مطلق العدم في مطلق الزمن خلافا للرازي في المحصول فقد نص سيبويه وغيره على ان لا ولن موضوعان لعموم نفي المستقبل وأن لن أبلغ في عموم النفي للمستقبل

﴿ المسئلة التاسعة ﴾ وجه استدلال جميع الفقهاء بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله على اشتراط المشيئة عند النطق بالافعال مع ان الآية ليس فيها ما يدل على التعليق لا مطابقة ولا التزاما فان الا للاستثناء لا للتعليق وان هي الناصبة لا الشرطية هو ان في الآية حذفا والمحذوف هو المستثنى منه والمستثنى الذي هو حال من مقول القول عاملة في ان بعد حذف الجار الذي هو الباء لحذفه معها كثيرا والتقدير ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا في حال من الاحوال الا معلقا بأن يشاء الله فيكون النهي المتقدم مع الا المتأخرة عنه قد حصرا القول في هذه الحال دون سائر الاحوال فتختص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء يترك به الحرام الا هذه الحال فتكون واجبة فهذا مدرك الوجوب وأما مدرك التعليق فهو قولنا معلقا فانه يدل على انه تعلق في تلك الحال وان الامر بالتعليق على المشيئة عند الوعد بالافعال كما ان قولك لا تخرج الا ضاحكا يفيد

من مخالفة هذه القاعدة جزما فلذلك انعقد الاجماع على مخالفتها لاجل اعتبارها بحسب الامكان وانما يبقى النظر في مخالفتها من أي الوجوه أولى وقد ظهر ان مذهب مالك أرجح في مخالفتها فظهر حينئذ ان القاعدة مجمع عليها وان الضرورة دعت لمخالفتها في هذا الفرع وتعذرت مراعاتها فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول لو كان عدم المانع شرطا لاجتمع النقيضان فيما اذا شككنا في طريان المانع وبيانه ان القاعدة ان الشك في أحد النقيضين يوجب الشك في الآخر بالضرورة فمن شك في وجود زيد في الدار فقد شك في عدمه من الدار بالضرورة فالشك في أحد النقيضين يوجب الشك في الآخر فاذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فنقول قد شككنا في الشرط أيضا فاذا اجتمع الشك في المانع والشرط اقتضى شكنا في الشرط الذي هو عدم المانع أن لا نرتب الحكم بناء على ما تقدم واقتضى شكنا في المانع ان نرتب بناء على ما تقدم في القاعدة فنرتب الحكم ولا نرتبه وذلك جمع بين النقيضين وانما جاءنا هذا المحال من اعتقادنا ان عدم المانع شرط فيجب أن نعتقد انه ليس بشرط واذا كان ليس بشرط ظهر الفرق بين عدم المانع والشرط وهو المطلوب

﴿ الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالي أجزاء المشروط مع الشرط وبين توالي المسببات مع الاسباب ﴾

بنصب المثال وتحقيق البحث في ذلك فاذا قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر أمي فتزوجها لزمه الطلاق وبانت منه وحرمت عليه به ولزمه الظهار أيضا فاذا عقد عليها لا يطؤها حتى يكفر واذا قال لها أنت طالق ثلاثا وأنت على كظهر أمي لم يلزمه الظهار لانه قد تقدمه تحريمها بالطلاق فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت لكذبه كما تقدم أول الكتاب في الفرق بين الانشاء والخبر ففي الصورتين تقدم التحريم ولزمه الظهار في احدى الصورتين دون الاخرى والسر في ذلك الفرق بين قاعدتي ترتيب المشروطات مع الشروط وترتيب المسببات مع الاسباب وذلك ان القائل اذا قال ان دخلت الدار فامرأتي طالق وعبدي حر فدخل الدار فانه لا يمكننا أن نقول لزمه الطلاق قبل العتق ولا العتق قبل الطلاق بل وقعا معا مترتبين على الشرط الذي هو دخول الدار من غير ترتيب فلم يتعين تقديم أحدهما ولو قال لعبده أنت حر ثم قال لامرأته أنت طالق لجزمنا انه طلق بعد العتق وان العتق متقدم لان تقديم سبب العتق هو قوله أنت حر اقتضى تقدم العتق لانه مسببه فكذلك اذا قال ان

قال (الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالي أجزاء المشروط مع الشرط وبين توالي المسببات مع الاسباب) قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله لانه قد تقدمه تحريمها بالطلاق فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت لكذبه فانه مبني على ما سبق له

تزوجتك

الامر بالضحك حالة الخروج ومن هنا علم ان قوله لامرأته علقت طلاقك على دخول الدار بمنزلة قوله لها ان دخلت الدار فانت طالق أو انت طالق ان دخلت الدار في كونها تطلق بدخول الدار بخلاف قوله لها جعلت دخول الدار سببا لطلاقك فانها لم تطلق بدخول الدار الا ان يريد بالجعل التعليق لان صاحب الشرع انما جعل له ان يجعل دخول الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة فان أراد نصبه بغير التعليق كما جعل صاحب الشرع الزوال سببا لوجوب الظهر والهلال سببا لوجوب الصوم فليس ذلك له فافهم ذلك

﴿المسئلة العاشرة﴾ الاصل في الشرط اللغوي ان يكون للتعليق أي جعل المعلق عليه سببا في المعلق يلزم من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته كما مر ولو لم تتحقق بينهما مناسبة وقد يأتي للتعليل أي جعل المعلق عليه علة غائية للمعلق بحيث يوجد المعلق لاجله ولا ينتفي المعلق عند انتفائه مع تحقق المناسبة بينهما فيعلم انه ليس هو الشرط في التعليق كما في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان معنى الكلام انكم موصوفون بصفة تحث على الشكر وتبعث عليه وهي العبادة والتذلل فافعلوا الشكر فانه متيسر لوجود سببه عندكم والشكر واجب مع العبادة ومع عدمها وكما في قوله عليه الصلاة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه فان معناه ان تصديق الوعد والوعيد في ذلك حاث عليه والا فالكفار على الصحيح من خطابهم بفروع الشريعة مأمورون باكرام الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب والسنة ومنه قولك أطعني ان كنت ابني اذ لا تشك في بنوته بل تنبه على الصفة الباعثة على الطاعة

تزوجتك فانت طالق وأنت علي كظهر أمي لا نقول ان الطلاق تقدم على الظهار حتى يمنعه بل الشرط اقتضاهما اقتضاء واحدا فلا ترتيب في ذلك بخلاف قوله أنت طالق ثلاثا وأنت علي كظهر أمي تقدم سبب التحريم الذي هو الطلاق الثلاث فقضينا بتقدمه على الظهار فمنعه فظهر الفرق بين ترتب أجزاء الشرط (١) ومسببات الاسباب وانما نظير المشروطات بشرط واحد المسببات لسبب واحد لا المسببات لاسباب عديدة كما نقول اذا قال أنت طالق ثلاثا ان هذا اللفظ سبب تحريمها الا بعد زوج وسبب لاباحة أختها ولا نقول ان أحد الحكمين متقدم على الآخر ولا بعده

﴿الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية﴾

قد التبس الفرق بينهما على جمع كثير من الفضلاء ووقعت مباحث ردية بناء على اللبس بينهما وتقرير الفرق ان الزمان أجزاؤه سيالة مترتبة بذاتها عقلا مستحيلة الاجتماع فلا يتصور أن يوجد أمس الدابر مع اليوم الحاضر ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وان قل مع غيره من الاجزاء الزمانية واذا كان الزمان مرتب الاجزاء والافعال والاقوال واقعة في الزمان ومنقسمة على أجزائه فالواقع في الزمان الماضي من الاقوال والافعال متقدم على الواقع في الحاضر والمستقبل والواقع منها في الحاضر متأخر عن الماضي ومتقدم على المستقبل وكذلك القول في كل جزء من أجزاء الزمان انه اذا اشتمل على قول أو فعل كان ذلك القول أو الفعل متقدما على الواقع في الزمان الذي بعده ومتأخرا عن الواقع في الزمن الذي قبله فظهر ان ترتيب أجزاء الزمان يقتضي ترتيب الاقوال والافعال الواقعة فيها وان الواقع في المرتب مرتب عقلا لا بوضع لغوي اقتضى ذلك بل ذلك بالعقل الصرف وأما الترتيب بالادوات اللفظية فهو بالفاء وثم وحتى والسين وسوف ولم ولا ولن وما ونحوها فاذا قلت قام زيد فعمرو كان قيام زيد متقدما على قيام عمرو أو ثم عمرو فكذلك مع تراخ أو قام القوم حتى عمرو يقتضي أيضا تأخر قيام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية والقاعدة ان المغيا لابد أن يثبت قبل الغاية ثم يصل اليها كقولك سرت حتى طلع الفجر فالسير ثابت قبل الفجر متكرر الى طلوع الفجر وكذلك شأن جميع الغايات واذا كان قيام عمرو غاية وغاية الشيء طرفه وآخره فيكون متأخرا عن الاول ضرورة واذا

من أن الظهار خبر وقد تقدم انه فيه نظر قال (الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية) قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح غير انه ذكر في مثل قاعدة ما لا يستقل بنفسه من الكلام ان له عشرة مثل فذكرها لكنه زاد عند تعدادها التمييز والبدل ولم يذكر مثاليهما

(١) الصواب المشروط

﴿المسئلة الحادية عشر﴾ قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول يحتمل وهو الاسبق الى الفهم ان يكون المراد تفضيلهن بشرط التقوى والمعنى ان اتقيتن الله فلا تقسن بجماعة من النساء فانكن أعظم فان اتقيتن شرط حذف جوابه لدلالة ما قبله عليه وقوله فلا تخضعن بالقول كلام مستأنف للارشاد والتهييج بجعل طلب الدنيا والميل الى ما تميل اليه النساء لبعده عن مقامهن بمنزلة الخروج من

التقوى ويحتمل وعليه جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير ان يكون المراد تفضيلهن على النساء مطلقا من غير شرط ويكون الوقف على قوله لستن كأحد من النساء ويبدأ بالشرط ويكون جوابه ما بعده وهو قوله فلا تخضعن بالقول دون ما قبله قيل وهذا الاحتمال أبلغ في مدحهن لانهن متقيات وهو صحيح لو ان الآية وردت للمدح لكنها لم ترد لذلك بل المراد منها دوامهن على التقوى ﴿ المسألة الثانية عشر ﴾ اذا لم يصح جعل ما بعد الشرط من الكلام المنطوق به جوابا لكونه ماضيا مثلا والماضي لا يعلق على المستقبل كان الجواب محذوفا والمذكور دليله كما في قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أي وان يكذبوك فتسل

فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله سبب لتسليته وقائم مقامه ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى ﴿ المسألة الثالثة عشر ﴾ العبرة عند الفقهاء والاصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيستدلون أبدا بظاهر العموم وان كان في غير مورد سببه ففي العزيزي على الجامع الصغير عند حديث الدارقطني في السنن عن جابر بن عبد الله وصححه ابن حزم ابدؤا بما بدأ الله به ما نصه أي في القرآن فيجب عليكم الابتداء في السعي بالصفا وذا وان ورد عن سبب لكن العبرة بعموم اللفظ اهـ قال الحفني قاله صلى الله تعالى عليه وسلم جوابا لمن سأله في السعي أنبدأ بالصفا أو بالمروة وفي رواية ابدأ وفي أخرى نبدأ اهـ فيكون دليلا على وجوب البداءة بالبسملة ثم بالحمدلة في الكتب العلمية والا كان لفظ الامر مستعملا في حقيقته ومجازه أو فيما يعمهما فافهم والصحيح انه لا يجب ان يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطا خلافا للشيخ عز الدين ابن عبد السلام القائل بذلك الوجوب مستدلا بأن الاوابين في قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا وان كان عاما في كل أواب ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا الا انه يجب ان يتخصص بنا لان القاعدة الشرعية ان صلاحنا لا يكون سبب المغفرة في حق غيرنا من الامم فيتعين ان يكون التقدير ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين منكم غفورا اذ لا دليل له في هذه الآية لانها من قبيل ما حذف جوابه كما في المسألة قبلها والتقدير ان تكونوا

قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو كان قيام زيد قبل قيام عمرو وعمرو بعده لان سوف أكثر تنفيسا من السين واذا قلت لم يقم زيد ولا يقوم عمرو ولن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل فقد ترتب العدمان بسبب ان لن ولا موضوعان لنفي المستقبل ولم ولما موضوعان لنفي الماضي وما وليس موضوعان لنفي الحال ولما كان الماضي والحال والمستقبل مترتبة كان اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دالا على الترتيب بالنسبة الى الآخر فتأمل ذلك فهذا هو الترتيب الذي لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوي وربما اختلفت فيه اللغات وربما تبدلت بالنقل العرفي والعقل لا يقبل الاختلاف ولا التبدل اذا تقرر الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية وبين الترتيب بالادوات اللفظية فاذكر ثلاث مسائل دالة على هاتين القاعدتين وأوجه الصواب في تلك المسائل ومن وافق القواعد ومن خالفها ﴿ المسألة الاولى ﴾ قال مالك رحمه الله تعالى اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال الشافعي لا يلزمه الا طلقة واحدة وهو الحق واتفق الامامان على انه اذا قال أنت طالق فانت طالق أو ثم أنت طالق في غير المدخول بها لا يلزمه الا طلقة واحدة قال مالك رحمه الله وفي النسق بالواو اشكال حصل له فيها توقف ولم يتوقف الشافعي رضي الله عنه بل ألزم في الواو طلقة واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فقد بانت بالطلقة الاولى قبل نطقه بالطلقة الثانية فلا يلزم لاجل البينونة كما لو قال أنت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ اشكال أصلا بل نجزم بتقدم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها فتبين فلا يلزمه غير الاولى المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذي لا تسع مخالفته وأما قول الاصحاب انه طلق بالاولى ثلاثا ثم فسره بعد ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثا فان الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثا فان مقتضى مذهب الشافعي أن لا تلزمه الثلاث لانها بانت بقوله أنت طالق ان تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شئ والجواب عن الاول ان الكلام في هذه المسألة مع عدم النية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل ان نوى انعقد الاجماع بين الامامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعا وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثا فباطل أيضا بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو ان كل لفظ لا يستقل بنفسه اذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذه القاعدة عشرة مثل ﴿ المثال الاول ﴾ اذا قال له عندي عشرة الا اثنين لا يلزمه الا ثمانية مع ان الاقرار عند الحكام في غاية الضيق والحرج لا تقبل فيها النيات ولا المجازات وما سببه الا ان قوله عندي عشرة وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه قوله الا اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل فيصير الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقرارا بالثمانية فقط ولغا اعتبار اللفظ الاول

على

صالحين فابشروا فانه كان للاوابين غفورا وكان هنا للاستمرار فانه أمدح وهذا الموضع موضع تمدح الشرط اللغوى كما يستعمل فى الترتيب على سبيل الحقيقة اللغوية اذا لم يرد به الحصر فيكون شرطا معنويا يلزم من عدمه العدم بل سببا معنويا كما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما فى ان دخلت الدار فانت طالق كذلك يستعمل فى اثبات الحصر على سبيل الحقيقة اللغوية متى أريد به الحصر فلا يفيد الترتيب ولا يكون شرطا معنويا يلزم من عدمه عدم المشروط بل لا يتوقف المشروط عليه حينئذ أصلا كما فى قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فقد أجمعت

الامة على جواز شهادة الرجل والمرأتين عند وجود الرجلين وان عدمهما ليس شرطا معنويا وكما فى قولنا وان لم يكن العدد زوجا فهو فرد وان لم يكن فردا فهو زوج وان لم يكن هذا جمادا فهو اما نبات أو حيوان وان لم يكن هذا الحيوان ناطقا فهو بهيم فان عدم الزوجية عن العدد وان كان شرطا فى ثبوت الفردية له وكذلك بقية النظائر الا ان اثبات شرطية عدم الزوجية فى الفردية وعدم الفردية فى الزوجية مثلا فى هذه الاطلاقات ليس هو مراد الناس بل كل من الزوج والفرد زوج وفرد فى نفسه لذاته من غير شرط وانما مراد الناس هنا بيان انحصار تلك المادة فى المذكور بمعنى انه ان لم يكن الواقع من العدد ماهو زوج تعين ان يكون الواقع ماهو فرد وبالعكس ولذا لا يقولون ذلك الا فيما يصح فيه الحصر لا فيما لا يصح فلا يقولون ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار الباقى من الحيوان بعد الانسان فى الفرس ولا يقصد الناس الشرطية الا فى الموطن الذى يقبل النقيض ولا يجزم العقل بوجوب ثبوت معناه له فى نفسه وجوبا ذاتيا كما هنا وعلى هذا فالمراد فى آية الشهادة انما هو انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين فى الرجل والمرأتين فانه لا حجة تامة من الشهادة فى الشريعة الا الرجلان والرجل والمرأتان هذا هو المجمع عليه وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعى وشهادة المرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة فهذه الآية حجة على بطلانها الا ان يقال ان الآية انما سيقت فى اثبات الديون والاموال لا الابدان وجميع هذه الصور فى أحكام الابدان فالحصر حق فى الاموال ولم يخالفه

على سبيل الاستقلال ﴿ المثال الثانى ﴾ قول الحالف والله لا لبست ثوبا كتانا لا يحنث بغير الكتان اجماعا مع ان قوله لا لبست ثوبا عام فى ثياب الكتان وغيرها فاذا نطق بقوله كتانا وصف العموم بهذه الصفة المقتضية للتخصيص ولا نية له اختص الحنث بثياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا لبست ثوبا وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه كتانا وهو لفظ مفرد لا يستقل بنفسه فصار الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان وغير ثياب الكتان لم ينطق بها بطريق من الطرق فلا يحنث بها ﴿ المثال الثالث ﴾ قول القائل والله لا كلمته حتى يعطينى حقى فاعطاه حقه ثم كلمه لا يحنث اجماعا بسبب ان قوله لا كلمته وان كان يقتضى استغراق الازمان الى آخر العمر فقد لحقه قوله حتى يعطينى حقى وهو لفظ لو نطق به وحده لم يستقل بنفسه فلما لحق ماهو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضى نفى الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل فى اليمين البتة باللفظ من غير نية ﴿ المثال الرابع ﴾ قوله والله لا كلمتك ان جئتنى فى الدار أو أنت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول للدار طلاق اجماعا بسبب ان قوله أنت طالق ثلاثا وان كان كلاما يستقل بنفسه لكنه لما لحق به ما لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه ﴿ المثال الخامس ﴾ لو قال اقتلوا المشركين فى شهر رمضان لاختص قتلهم برمضان ولو لم يذكره ويقيد به لقتلوا فى جميع السنة غير ان المجرور لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه وخصصه ﴿ المثال السادس ﴾ لو قال اقتلوا المشركين امام زيد لاختص قتلهم بتلك الجهة ومن وجد فى غيرها لا يقتل البتة لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿ المثال السابع ﴾ لو قال اقتلوا المشركين عراة لاختص قتلهم بحالة العرى ولو لم ينطق به لقتلوا فى جميع الاحوال لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿ المثال الثامن ﴾ ليقتل المشركون وزيدا أى مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجدوا معه واللفظ قبل ذلك كان يقتضى قتلهم مطلقا لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿ المثال التاسع ﴾ اقتلوا المشركين اذهابا لغيظكم فلا يقتلون بغير هذه العلة ولا بدونها وكانوا قبل ذلك يقتلون مطلقا لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿ المثال العاشر ﴾ اقتلوا المشركين طلوع الفجر فيمتنع قتلهم فى غير هذا الظرف وكانوا يقتلون قبل هذا القيد فى جميع الظروف لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه وكذلك البدل والتمييز فهذه اثنا عشر * الشرط * والغاية * والاستثناء * والصفة * وظرف الزمان وظرف المكان * والمجرور * والمفعول معه * والمفعول من أجله * والحال * والبدل * والتمييز * فاذا وضحت هذه القاعدة فلنعمل بها فنقول اذا قال أنت طالق ثلاثا فان ثلاثا تفسير لا يستقل بنفسه فيصير الاول غير مستقل بنفسه فلا يلزم به شئ ولا تبين قبل النطق

بقوله ثلاثا وقوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الاول بالايقاف والابطال فتبين بالاول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر ان هذه المسألة في غاية الاشكال في مذهب مالك رحمه الله وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه ويمتنع التقليد فيها للوضوح بطلانها ﴿المسألة الثانية﴾ ما روى ان خطيبا قال عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم أنت استدل بهذا الحديث من يقول الواو للترتيب ولا دليل فيه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره بان يرتب بالحقيقة الزمانية وان ينطق بلفظ الله أولا ثم يذكر الرسول عليه السلام ثانيا فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فلذلك ذمه لا لانه لم ينطق بالواو فسقط الاستدلال بهذا الحديث ﴿المسألة الثالثة﴾ قوله عز من قائل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضي الله عنهم نبدأ بما بدأ الله به فاستدل به من يقول الواو للترتيب ولا حجة فيه لان البداءة صرحت بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو

﴿الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره﴾

فنقول الافعال قسمان منها ما تتكرر مصلحته بتكرره ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره * فالقسم الاول شرعه صاحب الشرع على الاعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فان مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة * والقسم الثاني كانقاذ الغريق اذا شاله انسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيأ من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفيا للعبث في الافعال وكذلك كسوة العريان واطعام الجيعان ونحوهما فهذا ضابط القاعدتين وبه تعرفان واذكر أربع مسائل

قال (الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل فانه يحتمل أن يقال لا يكفي الظن فان قيل يتعذر القطع * فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فههنا يكفي الظن لا في المقدمات والمبادئ وغير اطلاقه لفظ السقوط عمن لم يفعل فان كان يريد ان الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض فليس ذلك بصحيح وان أراد بلفظ السقوط انه لم يجب عليه واطلق اللفظ مجازا فهو صحيح

أحد ولا يدل على بطلان هذه الصور وأما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل اما لا شهادة فيه البتة كاليمين والنكول أو بعضه شهادة كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة الا بتينك الحجتين فاذا فرض عدم احداهما تعين الحصر في الاخرى اذا عرفت هذا عرفت ان صيغة التعليق دالة على ما يعم الترتيب وغيره فهو أعم من الترتيب فلا تدل عليه الا بعد ان تحتف بها قرائن اذ الدال على الاعم كالحيوان لا يدل على الاخص كالانسان فلا يستقيم قول الفقهاء في الكفارات اذا ورد النص فيها بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة واذا ورد النص فيها بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا نعم قد يقال مرادهم بصيغة من الشرطية دالة على الشرط المعنوي الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لا مطلق الشرط اللغوي حتى يرد ما ذكروا الله أعلم

﴿الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشرع ولسان العرب﴾

وقع بالمباينة بينهما في ثلاثة أحكام مع اشتراكهما في ان كل واحد منهما فضلة بمعنى انه ليس بأحد طرفي الاسناد * الحكم الاول لا يجوز تأخير النطق بالشرط في الزمان خلافا لابن عباس في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة لانه لما كانت الاشياء كلها موقوفة على مشيئة الله سبحانه كان الظاهر والغالب من حال المتكلم ارادتها وان تأخرت بخلاف بقية الشروط غيرها كما نقله العطار عن القرافي على محلي جمع الجوامع ويجوز تأخير النطق بالاستثناء في الزمان على قول لابن عباس وغيره وان حكى ابن رشد الاجماع على عدم جواز ذلك وأول ما ورد عن ابن عباس من اجازة الاستثناء بعد عام لقول الرهوني لكن ذلك غير مسلم انظر ما في ذلك من الاقوال في جمع الجوامع في أول مبحث المخصص نعم اشتراط الاتصال في الاستثناء متفق عليه في المذهب كما يظهر من كلامهم اهـ بتصرف (قلت) بل في شرح الهداية كما نقله شارح التحرير الاصولي ما نصه واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة اهـ ولفظ التحرير لنا لو تأخر لم يعين لتحقق

تعالى لبرأيوب عليه السلام أخذ الضغث ولم يقل صلى الله تعالى عليه وسلم فليكفر مقتصرا اذلم يتعين مخلصا مع اختياره الايسر لهم دائما بلا تفصيل بين مدة ومنوى وغيرهما وأيضا لم يجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا عقود فع أبو حنيفة عتب المنصور بلزوم عدم لزوم عقد البيعة اهـ فمن هنا قال الغزالى فى المنخول والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك اهـ وقول بعض الشافعية يجوز تقليد رواياته فى الايمان والتعاليق وغيرها فى حق نفسه ويجوز تعليمها للعوام ولا يجوز الافتاء بها قال العطار مما لا ينثلج له الصدر خصوصا فى الطلاق لمزيد الاحتياط فى الانكحة واضطراب الرواية عنه يقضى بعدم تحرير النقل وان فرض صحته فتأمل

لتحقيق القاعدتين ﴿المسألة الاولى﴾ ان الكفاية والاعيان كما يتصوران فى الواجبات يتصوران فى المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية والتى على الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف فى غير النسك والصدقات ﴿المسألة الثانية﴾ يكفى فى سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل لا وقوعه تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه فعلت سقط عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرى سقط الفعل عنهما سؤال اذا كان الوجوب متقررا على جميع الطوائف فكيف سقط عمن لم يفعل بفعل غيره مع ان فرض الكفاية يقع فى الفعل البدنى والقاعدة ان الافعال البدنية لا يجزئ فيها فعل أحد عن أحد وههنا أجزأ كصلاة الجنازة والجهاد مثلا وكيف سوى الشرع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان السقوط هنا ليس بنيابة الغير كما ذكره السائل فى القاعدة بل من قاعدة أخرى وهى سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب لا لان الغير ناب عن غيره فاذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب لانه لو بقى لبقى لغير فائدة وحكمة لان الحكمة حفظ حياة الغريق وقد حصلت فلم تبق بعد ذلك حكمة يثبت الوجوب لاجلها فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا النيابة والتسوية فسبب السقوط عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل المعنى المذكور وأما التسوية بين الفاعل وغير الفاعل فما ذلك الا فى معنى السقوط لا فى الثواب بل الفاعل يثاب وغير الفاعل لا ثواب له على فعل الغير البتة نعم ان كان نوى الفعل فله ثواب نيته ﴿المسألة الثالثة﴾ نقل صاحب الطراز ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط الفرض عنه يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرد غيره هذه القاعدة فى جميع فروض الكفاية كمن يلحق بمجهز الاموات من الاحياء وبالساعين فى تحصيل العلم من الطلاب فان ذلك الطالب يقع فعله واجبا وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقعت الا بفعل الجميع فوجب أن يكون فعل الجميع واجبا لان الواجب يتبع المصالح ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم ﴿سؤال﴾ هذه المسألة نقض كبير على حد الواجب باى حد حددتموه فان هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم كان له الترك اجماعا من غير ذم ولا لوم ولا استحقاق عقاب ومع ذلك فقد وصفتم فعله بالوجوب فقد اجتمع الوجوب وعدم الذم على تركه وذلك يناقض حدود الواجب كلها وهذا سؤال صعب فيلزم اما بطلان تلك الحدود او بطلان هذه القاعدة والكل صعب جدا ﴿والجواب عن هذا السؤال ان نقول الوجوب فى هذه الصور مشروط بالاتصال والاجتماع مع الفاعلين فلا جرم ان ترك مع الاجتماع أثم والترك مع الاجتماع لا يتصور الا اذا ترك الجميع والعقاب حينئذ متحقق والقاعدة ان الوجوب المشروط بشرط ينتفى عند انتفاء ذلك الشرط فاذا كان منفردا

اهـ قيل وسر الفرق بينهما فى هذا الحكم هو ان الشروط اللغوية لما كانت أسبابا كما تقدم بيانه والسبب متضمن لمقصد المتكلم وهو المصلحة التى لاجلها نصب شرطا وجعل عدمه مؤثرا فى العدم كان الشأن فيه تعجيل النطق بخلاف الاستثناء فانه لما لم يتضمن لمقصد المتكلم وانما يخرج من الكلام ما ليس بمراد عما المراد فهمه من المستثنى منه ولعله لو بقى مع المراد ولم يخرج لم يختل الحكم لم يكن الشأن فيه ذلك وفيه نظر من ثلاثة وجوه ﴿الوجه الاول انا لا نسلم ان عدم النطق بالاستثناء لا يفوت مقصدا بخلاف عدم النطق بالشرط اذ لا شك فى انه اذا لم ينطق بالاستثناء فات مقصد واذا لم ينطق بالشرط فات مقصد فعدم النطق بالاستثناء نظير عدم النطق بالشرط وليس كون كل واحد منهما فضلة بمعنى انه ليس أحد ركنى الاسناد يوجب الاستغناء عنهما ﴿ الوجه الثانى كما قال ان الشرط اللغوى سبب والسبب لابد ان يكون مناسبا وما هو كذلك فشأنه تعجيل النطق به كذلك يقال فى الاستثناء فيلزم ان يكون شأنه التعجيل ضرورة ان كلا منهما يتضمن مقصد المتكلم كما علمت ﴿ الوجه الثالث انه لو قال قائل أعط بنى تميم عند تمام هذه السنة وفى نفسه ان أطاعوا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة عند الحاجة اليه لم يفت بذلك مقصد وكذلك فى الاستثناء اعط بنى تميم عند تمام السنة وفى نفسه الا زيدا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة لم يفت مقصد وتكون صورة النطق بالشرط عند تمام السنة ان يقول مثلا ما أمرتك به من اعطاء بنى تميم عند رأس السنة انما ذلك

بشرط ان يطيعوا وصورة النطق بالاستثناء ان يقول مثلا ماأمرتك به من اعطاء بنى تميم انما ذلك على ان تدع منهم زيدا و بالجملة فهذا الفرق ليس بالجيد * الحكم الثانى لايجوز ان يرفع الاستثناء جميع المنطوق به و يبطل حكمه فى نحو له عندى عشرة الا عشرة يلزمه عشرة بالاجماع ومانقله القرافى عن المدخل لابن طلحة المالكى فيمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا الا ثلاثا انه لايقع عليه طلاق فى أحد القولين كما فى محلى جمع الجوامع قال العطار عن شيخ الاسلام ان القرافى قال بعد نقله الاقرب ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع نعم صرح السيوطى فى الاشباه والنظائر انه لو قال أوصيت له بعشرة الا عشرة كان رجوعا عن الوصية فافهم اهـ ويجوز ان يدخل الشرط فى كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله أنتن طوالق ان دخلتن الدار فلاتدخل واحدة منهن فيبطل جميع الطلاق فيهن وأكرم بنى تميم ان جاؤك فلايجىء أحد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعم الحكم الجميع * ووجه الفرق بينهما فى هذا الحكم هو ان الابطال حالة النطق بالشرط غير معلوم فقد يقع الشرط فى الجميع فلا يبطل من الكلام شىء وقد يفوت الشرط فى الجميع فيبطل الجميع وقد يفوت فى البعض فيبطل البعض دون البعض فهذه الاقسام كلها محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال لاللكل ولا للبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام بعد النطق به نادما مقدما على الهذر من القول ومالافائدة فيه ولايقول أحد ذلك فى الشرط لعدم تعينه * الحكم الثالث يعم الشرط جميع الجمل المنطوق بها قيل اتفاقا وقيل على الاصح وصحح قال فى جمع الجوامع وعلى ذلك الاصح هو أولى بالعود الى الكل اهـ أى كل الجمل المتقدمة كما فى المحلى قال العطار وأما المفردات ففى كلام ابن الحاجب وغيره مايؤخذ منه الاتفاق فيها كما بين ذلك العلامة البرماوى و يعرف وجه الأولوية من فرق المحلى الآتى اهـ ولايعم الاستثناء جميع الجمل المنطوق بها بل يحمل على الجملة الاخيرة على قول نحو أكرم بنى تميم وأكرم القوم واخلع عليهم

عنهم يكون شرط الوجوب مفقودا فيذهب الوجوب ولاعجب ان يكون الوجوب مشروطا بشرط الاتصال ومفقودا عند الانفصال كما تقول لزيد ان اتصلت بعصمة امرأتك أو بقرابة وجبت عليك النفقة وان انفصلت منها لاتجب النفقة فان عاودتها وجبت وان فارقتها سقطت كذلك ايضا ههنا متى اجتمع مع القوم الخارجين للجهاد تقرر الوجوب فاذا أراد أن يفارقهم قلنا لك ذلك فاذا فارقهم بطل الوجوب كذلك أبدا فاندفع السؤال فتأمل ذلك فالسؤال جيد والجواب جيد (المسألة الرابعة) مقتضى ماقررتم من ضابط قاعدة فرض الكفاية وقاعدة فرض الاعيان أن لاتكون صلاة الجنازة فرض كفاية وان تشرع اعادتها كما قال الشافعى رضى الله عنه فان مصلحتها المغفرة للميت ولم تحصل بالقطع * والجواب أن مصلحة صلاة الجنازة اما المغفرة ظنا أو قطعا والثانى باطل لتعذره فتعين الاول وقد حصلت المغفرة ظنا بالطائفة الاولى فان الدعاء مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنازة فى فروض الكفاية وامتنعت الاعادة لحصول المصلحة التى هى معتمد الوجوب كما قاله مالك ولم تبق الا مصلحة تكثير الدعاء وهى مصلحة ندبية غير ان الشافعى رحمه الله يساعد على أن صلاة الجنازة لايتنفل بها ولاتقع الا واجبة ولاتقع مندوبة أصلا فامتنعت الاعادة وكانت هذه القاعدة وهى تعذر الندب فيها حجة عليه

(الفرق الرابع عشر بين قاعدتى المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التى لاتسقطها)

وتحرير الفرق بينهما ان المشاق قسمان احدهما لاتنفك عنه العبادة كالوضوء والغسل فى البرد والصوم فى النهار الطويل والمخاطرة بالنفس فى الجهاد ونحو ذلك فهذا القسم لايوجب تخفيفا فى العبادة لانه قرر معها * وثانيهما المشاق التى تنفك العبادة عنها وهى ثلاثة أنواع نوع فى الرتبة العليا كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع فيوجب التخفيف لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة لثوابها لذهب امثال هذه العبادة ونوع فى المرتبة الدنيا كادنى وجع فى اصبع

قال (الفرق الرابع عشر بين قاعدة المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التى لاتسقطها الى آخر ماقال فى هذا القسم) * قلت التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعى نفسه وهو أمر نسبى و بهذا الاعتبار سمى تكليفا وهذا المعنى موجود فى جميع أحكامه حتى الاباحة ثم يختص غيرها بمشاق بدنية و بعض تلك المشاق هو أعظم المشاق كما فى الجهاد الذى فيه بذل النفس فبحسب ذلك انقسمت المشاق بالنسبة الى التكليف قسمين قسم وقع التكليف بما يلزمه عادة أو فى الغالب أو فى النادر وقسم لم يقع التكليف بما يلزمه فالقسم الاول لايؤثر فى العبادة لا باسقاط ولا بتخفيف لان فى ذلك نقض التكليف والقسم الثانى يؤثر لانه ينقض التكليف قال (وثانيهما المشاق التى تنفك العبادة عنها وهى ثلاثة أنواع الى آخر النوع الثانى)

فتحصيل

فتحصيل هذه العبادة اولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة * النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين فما قرب من العليا أوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجبه وما توسط يختلف فيه لتجاذب الطرفين له فعلى تحرير هاتين القاعدتين تتخرج الفتاوى فى مشاق العبادات * فائدة قال بعض العلماء تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان فى نظر الشرع أهم يشترط فى اسقاطه أشد المشاق أو أعمها فان العموم بكثرته يقوم مقام العظم كما يسقط التطهر من الخبث فى الصلاة التى هى أهم العبادات بسبب التكرار كثوب المرضع ودم البراغيث وكما سقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة اليه او العجز عن استعماله ومالم تعظم مرتبته فى نظر الشرع تؤثر فيه المشاق الخفيفة وتحرير هاتين القاعدتين يطرد فى الصلاة وغيرها من العبادات وأبواب الفقه فكما وجدت المشاق فى الوضوء ثلاثة أقسام متفق على عدم اعتباره ومتفق على اعتباره ومختلف فيه فكذلك تجده فى الصوم والحج والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة والتأذى بالرياح الباردة فى الليلة الظلماء والمشى فى الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء الفكر وغير ذلك وكذلك الغرر والجهالة فى البيع ثلاثة اقسام واعتبر ذلك فى جميع أبواب الفقه ﴿سؤال﴾ ماضابط المشقة المؤثرة فى التخفيف من غيرها فانا اذا سألنا الفقهاء يقولون ذلك

* قلت ماقاله فى ذلك صحيح قال (النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين فما قرب من العليا اوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجبه وما توسط يختلف فيه الى آخر كلامه فيه) * قلت هذا كلام ليس بالمستقيم فانه بنى على التقسيم الى ثلاثة أقسام ثم اداه كلامه الى خمسة اقسام قسمان اولان وقسمان لاحقان بهما ثم قسم هو الاخير وهو المتوسط ولا حاجة الى هذا الكلام وهو التقسيم الذى هو على هذا الوجه الذى لا يفيد وانما الصواب انه ثلاثة أقسام أو ثلاثة أنواع متفق على اعتباره فى الاسقاط أو التخفيف ومتفق على عدم اعتباره ومختلف فيه * قال (فائدة قال بعض العلماء تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان فى نظر الشرع اهم يشترط فى اسقاطه أشد المشاق الى آخر ما قاله فيها) قلت لم يجود مساق هذه الفائدة فان الظاهر من كلام الفقهاء ان بعضهم يعتبر فى التخفيف من المشاق التى لا تستلزمها العبادات أشدها وهو الظاهر من مذهب مالك وبعضهم يعتبر من تلك المشاق أشدها وأخفها وهذه الفائدة أدى محصولها الى أن ذلك العالم قال بالتفصيل وهو اعتبار الاشد من المشاق دون الاخف فيما عظمت رتبته واعتبار الاشد والاخف فيما لم تعظم رتبته قال (وتحرير هاتين القاعدتين يطرد فى الصلاة الى قوله واعتبر ذلك فى جميع أبواب الفقه) * قلت ما قاله فى ذلك صحيح قال (سؤال * ماضابط المشقة المؤثرة فى التخفيف من غيرها الى آخر جوابه)

الازيدا نظرا للقول بان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه فلو عاد لجميع الجمل كما قاله الشافعى للزم توارد عوامل على معمول واحد نعم وجه الشافعية عود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل ماقبل الا الا بتقدير استثناء عقب ماقبل الاخيرة ويكون حذف من أحدهما لدلالة الآخر عليه كما فى العطار على محلى جمع الجوامع ووجه الفرق بينهما على هذا الحكم قيل هو ان الشرط اللغوى سبب متضمن لمقصد المتكلم وما هو كذلك فشأنه أن يعم جميع الجمل تكثيرا لمصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثناء فانه ليس متضمنا لمقصد المتكلم فلم يكن من شأنه ان يعم وقد علمت مافيه وقال المحلى على جمع الجوامع هو ان الشرط له صدر الكلام فهو مقدم تقديرا لتوقف المشروط على تحققه وان تأخر فى اللفظ بخلاف الاستثناء فانه متأخر فى التقدير أيضا لتوقف الاخراج على وجود المخرج منه فلا يلزم من عود الشرط الى الجميع لتقدمه عود الاستثناء اليه مع تأخره لان للتقدم أثرا فى عوده الى الكل لانه اذا كان متقدما يكون ماعدا الاولى معطوفة على جملة تقرر لها الجزائية والعطف للمشاركة فيناسب ان تشاركها فيما ثبت لها بخلاف الاخيرة فى الاستثناء فانها لم تعطف على ماثبت له الاستثناء لان الاستثناء يذكر بعدها فلو عاد الى الكل لصار المعطوف عليه مشاركا للمعطوف فيما ثبت له والامر بالعكس وضعف بأن الشرط انما يتقدم على المقيد به فقط أى الذى قصد تقييده به فيمكن ان المتكلم قصد ان يجعله قيد البعض الجمل لا لكلها اه بتوضيح من العطار والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق السادس بين قاعدتى توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه﴾ كوجوب الزكاة عند النصاب والحول قالوا النصاب سبب الزكاة والحول شرطها مع اشتراكهما فى توقف وجوب الزكاة عليهما وانتفائه عند انتفاء كل واحد منهما نظرا لكون السبب كالنصاب مناسبا فى ذاته لاشتماله على الغنى ونعمة الملك فى نفسه والشرط كالحول ليس مناسبا فى ذاته بل فى غيره لكونه مكملا لنعمة الملك بالتمكن من التنمية فى جميع الحول يوضح ذلك قاعدة ان الشرع تارة يرتب الحكم عقيب أوصاف تكون كلها مناسبة فى ذاتها كالقتل العمد العدوان رتب الشارع القصاص عقيبهما فيجعل مجموعهما علة وسببا

لان الجميع مناسب فى ذاته وتارة يرتبه عقيب أوصاف يكون بعضها مناسبا فى ذاته دون البعض كالنصاب والحول رتب الشارع وجوب الزكاة عقيبهما فيجعل المناسب منهما فى ذاته كالنصاب هو السبب والمناسب منهما فى غيره كالحول هو الشرط والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق السابع بين قاعدتى أجزاء العلة والعلل المجتمعة ﴾ وهو ان ما يجب وجود المعلول كالحكم عند وجود كل واحد منها بحيث يكون كل واحد منها هو جملة أو تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء بمعنى لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه ويسمى علة تامة هو العلل المجتمعة وما لا يجب وجود

المعلول كالحكم عند وجود كل واحد منها بحيث يكون وراءه شيء يتوقف عليه ويسمى علة ناقصة هى أجزاء العلة ويوضح ذلك قاعدة ان الحكم اذا ثبت عقيب أوصاف فان رتب صاحب الشرع ذلك الحكم مع كل وصف منها فهى علل مجتمعة كوجوب الوضوء على من بال ولامس وأمذى فان كل واحد منها اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء وكاجبار الاب لابنته معلل بالصغر والبكارة على الخلاف مع ان كل واحد منهما اذا انفرد ترتب عليه الحكم الذى هو الاجبار فتجبر الصغيرة الثيب والبكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان لم يرتب صاحب الشرع الحكم مع كل واحد منها فهى علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل العمد العدوان

﴿ الفرق الثامن بين قاعدتى جزء العلة والشرط ﴾ مع ان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه هو ان الشرط مناسبته فى غيره كما تقدم تقريره فى الحول فى الزكاة وجزء العلة مناسبته فى نفسه كأحد وصفى القتل العمد العدوان فانه مشتمل على مناسبته العقوبة فى ذاته

﴿ الفرق التاسع بين قاعدتى الشرط والمانع ﴾ وهو ان الشرط لابد من تقدمه على الحكم وعدمه يوجب عدمه فى جميع الاحوال التى هو فيها شرط والمانع فى الشريعة على ثلاثة أقسام ما يمنع وجوده وجود الحكم ابتداء وانتهاء كالرضاع يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرأ عليه بأن يتزوجها فى المهد وترضع من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح بينهما وما يمنع وجوده وجود الحكم ابتداء

يرجع الى العرف فيحيلون على غيرهم ويقولون لا نجد ذلك ولم يبق بعد الفقهاء الا العوام وهم لا يصح تقليدهم فى الدين ثم ان الفقهاء من جملة اهل العرف فلو كان فى العرف شيء لوجدوه معلوما لهم أو معروفا ﴿جوابه﴾ هذا السؤال له وقع عند التحقيق وان كان سهلا فى بادى الرأى وينبغى ان يكون الجواب عنه ان ما لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقريبه بقواعد الشرع لان التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع فنقول يجب على الفقيه ان يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو اجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطا وان كان أدنى منها لم يجعله مسقطا مثاله التأذى بالقمل فى الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأى مرض اذى مثله أو أعلى منه اباح والافلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق ﴿سؤال﴾ آخر ما لا ضابط له ولا تحديد وقع فى الشرع على قسمين قسم اقتصر فيه على أقل ما تصدق عليه تلك الحقيقة فمن باع عبدا واشترط أنه كاتب يكفى فى هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج الى المهارة فيها فى تحقيق هذا الشرط وكذلك شروط السلم فى سائر الاوصاف وأنواع الحرف يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة منها والقسم الآخر ما وقع مسقطا للعبادات لم يكتف الشرع فى اسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة فى اسقاطها فما الفرق بين العبادات والمعاملات ﴿جوابه﴾ العبادات مشتملة على مصالح العباد ومواهب ذى الجلال وسعادة الابد فلا يليق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها ولذلك كان ترك الترخص فى كثير من العبادات اولى ولان تعاطى العبادة مع المشقة أبلغ فى اظهار الطواعية وأبلغ فى التقرب ولذلك قال عليه السلام أفضل العبادات أحزها أى أشقها وقال أجرك على قدر نصبك وأما المعاملات فتحصل مصالحها التى بذلت الاعواض فيها بمسمى حقائق الشرع والشروط بل التزام غير ذلك يؤدى الى كثرة الخصام ونشر الفساد واظهار العناد ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر والفرق بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر وما الفرق بين أعلى رتب الصغائر وأدنى رتب

الكبائر

قلت وما قاله فى ذلك أيضا صحيح قال (سؤال آخر ما لا ضابط له ولا تحديد وقع فى الشرع على قسمين الى آخر جوابه) قلت وما قاله أيضا فى ذلك صحيح قال (ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر والكبائر الى قوله وانما الخلاف فى التسمية والاطلاق) قلت ليس الخلاف فى ذلك فى مجرد الاطلاق فان المعنى عند من قال كل ذنب كبيرة انما هو مخالفة الله ومخالفة الله تعالى على الاطلاق أمر كبير وما أراه يخالف فى ذلك أحد والمعنى عند من قال ان من الذنوب صغائر ومنها كبائر انما هو منها ما الذم عليه والعقوبة

فقط كالاستبراء يمنع ابتداء العقد على المستبرأة ولا يبطل النكاح اذا طرأ عليه بأن نكره الزوجة على الزنا فيجب استبراؤها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالمتولد من الزنا ولأنه يلاعن حينئذ اذا تبين له ان الولد من الزنا وتجب عليه الملاعنة وما اختلف فى كون وجوده يمنع وجود الحكم ابتداء وانتهاء كالاول أو ابتداء فقط كالثانى وله ثلاث صور * أحدها الماء يمنع وجوده من التيمم ابتداء وفى منعه بعد الدخول فى الصلاة اذا طرأ عليه فيبطلها أم لا فلا يبطلها خلاف * الثانية الطول يمنع من نكاح الامة ابتداء على الصحيح وفى منعه بعد نكاح الامة اذا طرأ عليه فيبطله أم لا فلا يبطله خلاف * الثالثة الاحرام يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء وفى منعه اذا طرأ على وضع اليد على الصيد فى زمن الحل فيجب ارساله أم لا فلا يجب ارساله خلاف

﴿الفرق العاشر بين قاعدتى الشرط وعدم المانع﴾ مع ان كل واحد من عدم المانع ووجود الشرط معتبر فى ترتيب الحكم عليه ولا يلزم من تقرره وجوده ولا عدمه ألا ترى ان الحيض مانع من الصلاة وبعدمه لا تجب لاجل الاغماء وان عدم الدين شرط فى وجوب الزكاة ولا تجب به لعدم النصاب فكل من عدم الدين وعدم الحيض لا يلزم من تقرره وجود ولا عدم وان لزم من فقدانه العدم فهما فى غاية الالتباس حتى انك لا تجد فقيها الا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بينهما البتة وهو ليس بصحيح لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين فيما اذا شككنا فى طريان المانع وذلك ان القاعدة ان الشك فى أحد النقيضين يوجب الشك فى الآخر بالضرورة فاذا شككنا فى وجود المانع فقد شككنا فى عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فيجتمع الشك فى المانع والشرط والقاعدة المجمع عليها ان كل مشكوك فيه ملغى فى الشريعة فاذا شككنا فى السبب أو فى الشرط لم نرتب عليه حكما أو فى المانع رتبنا الحكم فاذا شك فى الطلاق الذى هو سبب زوال العصمة لم نرتب عليه زوالها بل نستصحب الحال المتقدمة وكذا الشك فى زوال الشمس يقتضى عدم وجوب الظهر ونظائره كثيرة واذا شككنا فى الطهارة التى هى شرط فى صحة الصلاة لم نقدم على الصلاة واذا شككنا فى ردة زيد قبل

الكبائر وما الفرق بين أعلى رتب الكبائر وأدنى رتب الكفر وهذه مواضع شاقة الضبط عسيرة التحرير وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتى عند حلول النوازل فى الفتاوى والاقضية واعتبار حال الشهود فى التجريح وعدمه وانا ألخص من ذلك ما تيسر وما لا أعرفه وعجزت قدرتى عنه فحظى منه معرفة اشكاله فان معرفة الاشكال علم فى نفسه وفتح من الله تعالى * فاقول ان الكبيرة قد اختلف فيها هل تختص ببعض الذنوب والمعاصى أم لا فقال امام الحرمين وغيره ان كل معصية كبيرة نظرا الى من عصى بها وكأنهم كرهوا أن تسمى معصية الله تعالى صغيرة اجلالا له تعالى وتعظيما لحدوده مع انهم وافقوا فى الجرح انه لا يكون بمطلق المعصية وان من الذنوب ما يكون قادحا فى العدالة ومنها ما لا يكون قادحا هذا مجمع عليه وانما الخلاف فى التسمية والاطلاق وقال جماعة بل الذنوب منقسمة الى صغائر وكبائر وهذا هو الاظهر من جهة الكتاب والسنة والقواعد اما الكتاب فقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعل الكفر رتبة والفسوق رتبة ثانية والعصيان يلى الفسوق وهو الصغائر فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر وتسمى بعض المعاصى فسوقا دون البعض وأما السنة فقوله عليه السلام الكبائر سبع وعدها الى آخرها فخص الكبائر ببعض الذنوب وأما القواعد فلان ما عظمت مفسدته ينبغى أن يسمى كبيرة تخصيصا له باسم يخصه وعلى هذا القول الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت مفسدتها فيكون ضابط ما ترد به الشهادة أن يحفظ ما ورد فى السنة انه كبيرة فيلحق به ما فى معناه وما قصر عنه فى المفسدة لا يقدح فى الشهادة

به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أشد ومنها ما الذم عليه والعقوبة به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أخف وما أراه يخالف فى هذا أيضا أحد فلا خلاف اذا فان المعنيين متغايران وكل واحد منهما متفق عليه واذا لم يكن خلاف فى المعنى فلا يصح ايضا فى اللفظ الا على الوجه الذى أشار اليه من كراهية تسمية معصية الله تعالى صغيرة اجلالا له وتعظيما لحدوده فيؤول الامر الى منع ذلك الاطلاق عند بعضهم الا فى محل تبين تفاوت الذم والعقاب ان نفذ الوعيد والى تجويز ذلك الاطلاق مطلقا عند بعضهم قال (وقال بعضهم بل الذنوب منقسمة الى صغائر وكبائر الى آخر قوله تخصيص الكبائر ببعض الذنوب) * قلت ما أورده من الكتاب والسنة ظواهر ولعل المرام القطع فى المسألة ان كان المراد المعنى وهو تفاوت الذم والعقاب قال (وأما القواعد فلان ما عظمت مفسدته ينبغى أن يسمى كبيرة الى قوله والصغيرة ما قلت مفسدتها) * قلت القواعد المستفادة من الكتاب والسنة تقتضى القطع بالتفاوت بين الذنوب فى الذم والعقاب ان نفذ الوعيد قال (فيكون ضابط ما ترد به الشهادة أن يحفظ ما ورد فى السنة انه كبيرة فيلحق به ما فى معناه وما قصر عنه فى المفسدة لا يقدح فى الشهادة) قلت ما قاله هنا صحيح

وفاته فانا نلغي منع الكفر من الارث ونورثه منه استصحابا للاصل فيلزم حينئذ على قول هذا القائل ان نرتب الحكم ولا نرتبه وذلك جمع بين النقيضين فبطل اعتقاد ان عدم المانع شرط ووجب ان نعتقد انه ليس بشرط فظهر الفرق بين عدم المانع والشرط وهو المطلوب نعم محل مراعاة قاعدة الغاء المشكوك فيه اجماعا من جميع الوجوه اذا لم تتعذر مراعاتها كذلك والا انعقد الاجماع على مخالفتها في وجه لاجل اعتبارها بحسب الامكان في وجه آخر وذلك كما في فرع من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة أوجب مالك رحمه الله تعالى فيه الوضوء ولم يجعل المشكوك فيه كالمتحقق العدم وخالفه الشافعي في ذلك مع ان قاعدة ان الشك في الشرط كالطهارة يوجب الشك في المشروط ضرورة كالصلاة وان الاجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة والبراءة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مبرئ اجماعا فان اعتبرنا هذه الصلاة المشكوك فيها بسبب الشك في شرطها الذي هو الطهارة وجعلناها سببا مبرئا كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها من الغاء كل مشكوك فيه وان اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها أيضا فكلا المذهبين يلزم عليه مخالفة تلك القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا الفرع لا يساعد على اعمالها واعتبارها من جميع الوجوه بل لابد من مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث الرافع للطهارة والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح لانه لما تعينت المخالفة لهذه القاعدة وكانت الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد وقد انعقد الاجماع على ان الوسائل أخفض رتبة من المقاصد كانت العناية بالصلاة والغاء المشكوك فيه وهو السبب المبرئ منها أولى من رعاية الطهارة والغاء الحدث المشكوك فيه الرافع لها وبالجملة فالقاعدة المذكورة وان كانت مجمعا عليها الا ان الضرورة دعت لمخالفتها في هذا الفرع لتعذر مراعاتها فيه من جميع الوجوه فلذلك انعقد الاجماع على مخالفتها في وجه لاجل اعتبارها بحسب الامكان في وجه آخر وانما يبقى النظر في ان المخالفة في أي

فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما أكبر الكبائر يا رسول الله فقال عليه السلام أن تجعل لله ندا وهو خلقك قلت ثم أي قال ان تقتل ولدك خوف أن يأكل معك قلت ثم أي قال أن تزاني حليلة جارك وفي حديث آخر اجتنبوا السبع الموبقات قيل وماهن يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات وأكل الربا وشهادة الزور وفي بعض الاحاديث وعقوق الوالدين وفي حديث آخر واستحلال بيت الله الحرام وقال بعض العلماء كل ما نص الله عليه أو رسوله عليه السلام وتوعد عليه أو رتب عليه حدا أو عقوبة فهو كبيرة ويلحق به ما في معناه مما ساواه في المفسدة وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة في الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها فتكون صغيرة لا تقدح في العدالة الا أن يصر عليها فانه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار (سؤال) ما ضابط قاعدة الاصرار المصير الصغيرة كبيرة وما عدد التكرار المحصل لذلك وكذلك ما ضابط قاعدة تناول المباحات المخلة بالشهادة كالاكل في السوق وغيره جوابه قال بعض العلماء ينظر في ذلك الى ما يحصل من ملابسة الكبيرة من عدم الوثوق بفاعلها ثم ينظر الى الصغيرة فمتى حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والندم ما يوجب عدم الوثوق به في دينه واقدامه على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادحا ومالا فلا وكذلك الامور المباحة متى تكررت

قال (فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما أكبر الكبائر الى قوله ويلحق به ما في معناه مما ساواه في المفسدة) قلت اما الحديثان فليس فيهما حصر الكبائر فيما ذكر بل وقع السؤال في الاول عن أكبر الكبائر وأمر في الثاني باجتناب السبع الموبقات وذكر من جملتها الشرك الذي ذكر في الحديث الاول انه أكبر الكبائر فثبت ان هذه كبائر لذكرها مع الشرك وتشريكها معه في كونها موبقة وأما قول بعض العلماء كل ما نص الله عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم وتوعد عليه أو رتب عليه حدا أو عقوبة فهو كبيرة فهو رأي رآه وانه ليظهر صوابه ولكن لا يبعد النزاع في بعض ذلك قال (وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة من الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها) * قلت اذا ثبت الحديث بذلك فالوجه ما قال فتكون صغيرة لا تقدح في العدل الا أن يصر عليها فانه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار قال (سؤال ما ضابط قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة الى قول بعض العلماء فاجعل ذلك قادحا ومالا فلا) * قلت ما قاله صحيح قال (وكذلك الامور المباحة متى تكررت) قلت قوله هذا ظاهره ان المباحات متى تكررت أوجبت عدم الوثوق بمن تكررت منه * قلت وليس ذلك كذلك ولكنه من المباحات ما لا يبيح الشرع فعله بمحضر الناس ففعل هذا معصية لاحقة بسائر

ومتى

الوجوه أولى وقد ظهر ان مذهب مالك أرجح فى مخالفتها والله أعلم ﴿ الفرق الحادى عشر بين قاعدتى توالى أجزاء المشروط مع الشرط و بين توالى المسببات مع الاسباب ﴾ وهو ان المشروطات المتعددة لشرط واحد انما يقتضيها اقتضاء واحدا بحيث لا يقتضى الترتيب بينها فهى نظير المسببات لسبب واحد فكما تقول اذا قال أنت طالق ثلاثا ان هذا اللفظ سبب تحريمها الا بعد زوج وسبب لاباحة أختها ولا تقول ان أحد الحكمين متقدم على الآخر ولا بعده كذلك نقول اذا قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر أمى فتزوجها لزمه الطلاق بائنا لأنه قبل الدخول وحرمت عليه به ولزمه الظهار أيضا فاذا انعقد عليها لا يطؤها حتى يكفر ولا نقول ان الطلاق تقدم على الظهار حتى منعه بخلاف المسببات لاسباب عديدة كما فى قوله لزوجته انت طالق ثلاثا وانت على كظهر أمى فانا نقول فيه ان سبب التحريم الذى هو الطلاق الثلاث لما تقدم على سبب الكفارة الذى هو الظهار اقتضى ان نقضى بعدم لزوم الظهار لانه قد تقدمه تحريمها بالطلاق فلا تلزمه كفارة اما لان الظهار لم يصادف محلا بناء على ما للجمهور من ان صيغته انشاء لا خبر واما لانه صادق فى لفظ التحريم بالظهار بناء على ما للاصل من ان صيغته خبر لا إنشاء كما تقدم بيانه والله أعلم

﴿ الفرق الثانى عشر بين قاعدتى الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية ﴾ وهو ان الترتيب بالادوات اللفظية كالفاء وثم وحتى والسين وسوف ولم ولا ولن وما ونحوها لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوى وربما اختلفت فيه اللغات وربما تبدلت بالنقل العرفى بخلاف الترتيب بالحقيقة الزمانية فانه بالعقل الصرف فيقتضى ترتيب أجزاء الزمان ترتيب الاقوال والافعال الواقعة فيها ترتيبا لا يقبل الاختلاف ولا التبدل لان الزمان أجزاؤه سيالة مترتبة بذاتها عقلا مستحيلة الاجتماع فلا يتصور ان يوجد أمس الدابر مع اليوم الحاضر ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وان قل مع غيره من الاجزاء الزمانية والافعال والاقوال واقعة فى الزمان ومنقسمة على أجزائه فاذا اشتمل كل جزء من أجزاء الزمان على قول أو فعل كان ذلك القول أو الفعل متقدما على الواقع فى الزمن الذى بعده ومتأخرا عن الواقع فى الزمن الذى قبله و يقتضى

ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتمال القلب على العزم على العودة لا يقدح فى الشهادة اذا تحرر بالتقريب الكبائر من الصغائر وان ذلك يرجع الى عظم المفسدة فنرجع الى تحرير ما يعلم به الكفر من الكبائر فنقول أصل الكفر اهتضام جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الاطلاق فقد يكون الاهتضام بالكبيرة أو بالصغيرة وليستا كفرا بل لا بد من الوصول الى رتبة خاصة من ذلك وتحريرها ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه هل هو كفر أم لا فالمتفق عليه نحو الشرك بالله وجحد ما علم من الدين بالضرورة كجحد وجوب الصلاة والصوم ونحوهما والكفر الفعلى نحو القاء المصحف فى القاذورات وجحد البعث أو النبوات أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحى ونحوه وأما المختلف فيه فكالتجسيم وان العبد يخلق أفعاله وان ارادة الله تعالى ليست

المعاصى ومنها ما لم تجر به عادة مشعرة بخلل حدث له فى عقله وخلل العقل لا يؤمن معه قلة الضبط فليس قدح فعل هذه المباحات فى الشهادة من الوجه التى تقدح فيها فعل المخالفات فان فعل المخالفات قادح فى العدالة وفعل هذه المباحات قادح فى الضبط قال (ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتمال القلب على العزم على العودة لا يقدح فى الشهادة) * قلت أما قوله متى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم فصحيح وأما قوله أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتمال القلب على العزم على العودة فليس بصحيح فان تكرر الصغائر وان اختلفت توجب عدم الوثوق بدين فاعلها مثل ما يوجب تكررها اذا اتفقت مع ان اشتراط عدم اشتمال القلب على العزم على العودة لا يصح البتة لان ذلك أمر باطن لا يطلع عليه ولا يصح التعبد فى الامور الظواهر بما فى البواطن والعدالة من ظواهر الامور لا من بواطنها وكذلك جميع الاحكام الدنيوية المفتقر فيها الى الحكام قال (اذا تحرر بالتقريب الكبائر من الصغائر وان ذلك يرجع الى عظم المفسدة فنرجع الى تحرير ما يعلم به الكفر من الكبائر فنقول أصل الكفر اهتضام جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الاطلاق) * قلت ليس الكفر اهتضام جانب الربوبية وما أرى ان أحدا ممن يدين بالربوبية يهتضم جانبها وان وجد من يهتضم جانبها فليس فى الحقيقة ممن يدين بها ولكن أصل الكفر الجهل بالربوبية قال (فقد يكون الاهتضام بالكبيرة أو بالصغيرة وليستا كفرا) قلت ليس ذلك بصحيح فان فاعل الكبيرة أو الصغيرة لا يفعلها اهتضاما للربوبية ولا تهاونا بها وانما يفعلها جراءة على مخالفة أمره لاستيلاء الشهوة عليه قال (بل لا بد من الوصول الى رتبة خاصة من ذلك وتحريره ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه الى قوله أو ليس بحى ونحوه) * قلت ما ذكره من الامور المتفق على انها كفر هو كما ذكر قال (وأما المختلف فيه فكالتجسيم الى قوله

التريتب المستفاد بالادوات اللفظية ترتيب الاقوال والافعال المقترنة بها ترتيبا يقبل الاختلاف والتبدل بحسب اختلاف اللغات وتبدل النقل العرفي فاذا قلت قام زيد فعمرو وكان قيام زيد متقدما على قيام عمرو وأو ثم عمرو فكذلك مع تراخ أو قام القوم حتى عمرو واقتضى أيضا تأخر قيام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية بمعنى ان ما بعدها غاية لما قبلها والقاعدة ان المغيا لابد ان يثبت قبل الغاية ثم يصل اليها مثلا السير في قولك سرت حتى طلع الفجر ثابت قبل الفجر متكرر الى طلوع الفجر واذا كان قيام عمرو غاية وغاية الشيء طرفه وآخره كان متأخرا عن الاول ضرورة

واذا قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو وكان قيام زيد قبل قيام عمرو ولان سوف أكثر تنفيسا من السين واذا قلت لم أو لما يقم زيد ولا يقوم عمرو أو لن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل بسبب ان لم ولما موضوعان لنفي الماضي ولا ولن موضوعان لنفي المستقبل وما وليس موضوعان لنفي الحال والماضي والحال والمستقبل مترتبة فيكون اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دالا على الترتيب بالنسبة الى الآخر فتأمل

﴿ وصل ﴾ في ثلاث مسائل يتضح بها هاتان القاعدتان * المسألة الاولى لاخلاف بين الامام مالك والامام الشافعي في انه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق فانت طالق أو ثم انت طالق لا يلزمه الا طلقة واحدة ولم يتوقف الامام الشافعي في لزوم الطلقة الواحدة مع النسق بالواو أيضا وتوقف الامام مالك في لزوم الواحدة أو التعدد مع الواو كما انه قال بلزوم الثلاث اذا قال لغير المدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق بلا عطف أصلا وخالفه الشافعي قائلا لا يلزمه اذا الا طلقة واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فتبين بالاولى ولا يلزم بما بعدها شيء لانه لم يصادف محلا لاجل البينونة سواء كان ما بعدها بلا عطف أو معطوفا بالفاء أو ثم أو الواو فلا وجه للتوقف في الواو أصلا بل نجزم بتقدم ما نطق به أولا ولزوم البينونة به والغاء ما بعده مطلقا وتوجيه الاصحاب قول امامنا بوجهين أحدهما انه طلق بالاولى ثلاثا ثم فسره بعد ذلك والثاني انه بالقياس على قوله انت طالق ثلاثا فان الثلاث تعتبر باتفاق مع ان مقتضى مذهب الشافعي ان لا تلزمه فاذا

بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة وانه ليس بمنزه ونحو ذلك من اعتقادات أرباب الاهواء فلمالك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي أبي بكر الباقلاني والاشعري فيهم قولان بالتكفير وعدمه وفي التكفير بترك الصلاة قولان قال مالك والشافعي ليس كفرا وقال ابن حنبل كفر وقال القاضي أبو بكر من كفر جلة الصحابة فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم أصلها وعنهم أخذت وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري ارادة الكفر كفر و بناء كنيسة يكفر فيها بالله كفر لانه ارادة الكفر ومن قتل نبيا بقصد اماتة شريعته مع تصديقه له فهو كافر ولعل غير القاضي والأشعري يوافقهما في هذه الصورة ومن المجمع عليه فيما علمت قضية ابليس وانه كفر بها وليس الكفر بسبب ترك السجود ومخالفة الامر والا كان يلزم أن كل عاص كافر وليس الامر كذلك بل انما كفر ابليس بنسبة الله تعالى الى الجور وانه أمر بالسجود لمن هو أولى أن يسجد له وان ذلك ليس عدلا لقوله أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فهذا منه اشارة الى التجوير والتسفيه ومن نسب الله تعالى الى ذلك فلا شك في كفره فهذه الجراءة على الله تعالى هي سبب كفره ولا يقال انما كفر بسبب الكبر على آدم لقوله أنا خير منه فانه كان يلزم منه ان كل متكبر كافر وليس الامر كذلك نعم ان من تكبر على الله تعالى وعن أن يكون مطيعا له في أوامره فهو كافر و بالجملة فعلى الفقيه ان يستقرئ كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه نظر الى أقربها الى عدم التكفير بالنظر السديد ان كان من أهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء له أهلية النظر في مسائل التكفير

ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة) قلت ذلك نقل لا كلام فيه قال (ومن المجمع عليه فيما علمته قضية ابليس الى قوله نعم من تكبر على الله وعن أن يكون مطيعا له في أوامره فهو كافر) قلت ما قاله من ان كفر ابليس انما هو بنسبته الى الله الجور وتكبره عليه لا بمجرد ترك ما أمر به من السجود لآدم عليه السلام واعتقاده كونه خيرا منه هو الذي تقتضيه القواعد المستفادة من الشرع مع انه يجوز عقلا أن يكون كفره بمجرد مخالفته قال (و بالجملة فعلى الفقيه أن يستقرئ كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه) قلت ان أراد كمل استقراؤه لما بلغه من ذلك فلا اعتبار به فانه لعله بقي ما لم يبلغه ويكون فيما لم يبلغه رتب من الكفر وان أراد كمل استقراؤه في نفس الامر أي لم يبق له من الاقوال قول الا حفظه ولا من جملة وجوه التكفير شيء الا تضمنته أقوال من حفظ أقوالهم فمن أين يعرف ذلك وما الدليل الذي يدل عليه قال (فاذا كمل استقراؤه نظر الى أقربها الى عدم التكفير بالنظر السديد ان كان من أهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء له أهلية النظر في مسائل التكفير)

الثلاث لانها بانت بقوله انت طالق فلا يلزمه بقوله بعد ذلك ثلاثا شيء مدفوع أما الاول فلأن الكلام في هذه المسئلة مع عدم النية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل ان نوى انعقد الاجماع بين الامامين على لزوم مانواه من تأسيس أو تأكيد وأما الثاني فقياس باطل بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهي ان كل لفظ لا يستقل بنفسه كالشرط والغاية والاستثناء والصفة وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والمفعول معه والمفعول من أجله والحال والبدل والتمييز اذا الحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه فاذا قال انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول للدار طلاق اجماعا

بسبب ان قوله انت طالق ثلاثا وان كان كلا مايستقل بنفسه لكنه لما الحق به مالا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه واذا قال والله لا كلمته حتى يعطيني حقي وهو لفظ لو نطق به وحده لم يستقل بنفسه فلما الحق ماهو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البتة باللفظ من غير نية واذا قال له عندي عشرة الا اثنين لا يلزمه الا ثمانية مع ان الاقارير عند الحكام في غاية الضيق والحرج ولا تقبل فيها النيات ولا المجازات وما سبب عدم لزوم غير الثمانية الا ان قوله عندي عشرة وان كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحقه مالو نطق به وحده لم يستقل وهو قوله الا اثنين صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقرارا بالثمانية فقط ولغاية اعتبار اللفظ الاول على سبيل الاستقلال واذا قال لا لبست ثوبا كتانا لا يحنث بغير الكتان اجماعا مع ان قوله لا لبست ثوبا عام في ثياب الكتان وغيرها فاذا لحق بقوله كتانا بعد قوله ذلك اختص الحنث بثياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا لبست ثوبا وان كان كلامه مستقلا بنفسه الا انه لما لحقه كتانا وهو لفظ مفرد لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان وغير ثياب الكتان لم ينطق بها بطريق من الطرق فلا يحنث بها واذا قال اقتلوا المشركين طلوع الفجر امتنع قتلهم في غير هذا الوقت وان كانوا قبل التقييد به يقتلون في جميع الاوقات لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه واذا قال اقتلوا المشركين امام زيد اختص قتلهم بتلك الجهة فلا

فاذا صح ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة أدنى رتبة التكفير وان ما دونها أعلى رتبة الكبائر وكذلك اذا استقرا رتب الكبائر المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه نظر الى اقلها مفسدة جعلها ادنى رتب الكبائر والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر وأكمل البحث في هذا الموطن بذكر مسألتين

* (المسألة الاولى) * اتفق الناس على أن السجود للصنم على وجه التذلل والتعظيم له كفر ولو وقع مثل ذلك في حق الولد مع والده تعظيما له وتذللا أو في حق الاولياء والعلماء لم يكن كفرا والفرق عسير * فان قلت السجود للوالد والعالم يقصد به التقرب الى الله تعالى فلذلك لم يكن كفرا * قلت وكذلك السجود للصنم فقد كانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فقد صرحوا بقصد التقرب الى الله تعالى بذلك السجود فان قلت الله تعالى امر بتعظيم الآباء والعلماء ولم يأمر بتعظيم الاصنام بل نهى عنه فلذلك كان كفرا * قلت ان كان السجودان في المسألتين متساويين في المفسدة استحال في عادة الله ان يأمر بما هو كفر في بعض المواطن لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر أي لا يشرعه دينا ومعناه أن الفعل المشتمل على فساد الكفر لا يؤذن فيه ولا يشرع فلا يقال ان الله تعالى شرع ذلك في حق الآباء والعلماء دون الاصنام

قلت ان أراد بالفقهاء من حصل رتبة الاجتهاد فكلهم له أهلية النظر في مسائل التكفير وفي غيرها على أصح القولين وهو ان الاجتهاد لا يتبعض ولا تصح له رتبة حتى يحصل جميع العلوم المشترطة في الاجتهاد على الكمال وان أراد من لم يحصل رتبة الاجتهاد ممن يطلق عليه اسم الفقيه بضرب من التوسع أو المجاز فلا اعتبار بهم قال (فاذا صح ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة أدنى رتب التكفير وان ما دونها أعلى رتب الكبائر الى قوله والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر * قلت جميع ماقاله في ذلك احالة على مستحيل عادة وهو كمال استقراء أقوال جميع علماء الاسلام ثم يقال له لابد للعلماء الذين أشار الى استقراء أقوالهم من العلم بفارق يفرق به كل واحد منهم بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر فما المانع لهذا المتعلم أن يتعلمه حتى لا يحتاج الى استقراء أقوالهم وبالجملة لم يأت في هذا الفصل الا باحالة على جهالة قال (وأكمل البحث في هذا الموطن بذكر مسألتين الاولى اتفق الناس على ان السجود للصنم على وجه التذلل له والتعظيم كفر ولو وقع ذلك في حق الولد مع والده تعظيما له وتذللا أو في حق الاولياء والعلماء لم يكن كفرا والفرق عسير) قلت اغفل الوصف المفرق فعسر عليه الفرق والوصف المفرق ان سجود من سجد للاصنام لم يسجد لها لمجرد التذلل والتعظيم بل لذلك مع اعتقاد انها آلهة وانها شركاء لله تعالى ولو وقع مثل ذلك مع الوالد أو العالم أو الولي لكان ذلك كفرا لاشك فيه وأما اذا وقع ذلك أو ما في معناه مع الوالد لمجرد التذلل والتعظيم لا لاعتقاد انه اله وشريك لله عز وجل فلا يكون كفرا وان كان ممنوعا سدا للذريعة قال (فان قلت السجود للوالد والعالم الى قوله

يقتل من وجد في غيرها البتة نظرا لكون مالم يستقل بنفسه وهو ظرف المكان صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه واذا قال اقتلوا المشركين في شهر رمضان اختص قتلهم برمضان بسبب ان المجرور وهو غير مستقل صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه وخصصه واذا قال ليقتل المشركون وزيدا أي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجدوا معه واللفظ قبل ذلك كان يقتضي قتلهم مطلقا لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه واذا قال اقتلوا المشركين اذهابا لغيظكم فلا يقتلون بغير هذه العلة وكان قبل ذلك يقتلون

مطلقا لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه واذا قال اقتلوا المشركين عراة اختص قتلهم بحالة العري ولو لم ينطق به لقتلوا في جميع الاحوال لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه واذا قال اقتلوا المشركين عبدة النار اختص القتل بهم دون غيرهم بسبب ان المستقل بنفسه لما لحقه البدل وهو غير مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه واذا قال له عندي عشرون رمانة لم يلزمه هذا العدد من غير الرمان بل من الرمان خاصة بسبب ان المستقل بنفسه لما لحقه التمييز وهو غير مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وأدخلت الكاف فيما لا يستقل بنفسه المفعول المطلق المبين للنوع أو للعدد فاذا قال أنت طالق ثلاثا كان ثلاثا مفعولا مطلقا مبينا لعدد طالق وهو لا يستقل بنفسه فصير الاول وهو أنت طالق غير مستقل فلا يلزمه به شيء ولا تبين به قبل النطق بقوله ثلاثا بخلاف قوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق باعتبار فان الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الاول بالانفاق والابطال فتبين بالاول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر ان هذه المسئلة في غاية الاشكال في مذهب مالك رحمه الله تعالى وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه ويمتنع التقليد فيها لوضوح بطلانها ﴿المسئلة الثانية﴾ لا دليل لمن يقول الواو للترتيب فيما يروى ان خطيبا قال عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بئس خطيب القوم أنت

وحقيقة الكفر في نفسه معلومة قبل الشريعة وليست مستفادة من الشرع ولا تبطل حقيقتها بالشريعة ولا تصير غير كفر فحينئذ الفرق مشكل وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يستشكل هذا المقام ويعظم الاشكال فيه ﴿المسألة الثانية﴾ نسبة الافعال الى الكواكب فيها أقسام * أحدها أن يقال انها مدبرة العالم وموجدة لما فيه ولا شيء وراءها ولا خفاء ان هذا كفر وثانيها أن يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها فتكون نسبتها الى أفعالها كنسبة الحيوان الى أفعاله على رأى المعتزلة وقد قالت المعتزلة ان كل حيوان يوجد أفعاله بقدرته مستقلا دون الله تعالى وان قدرة الله تعالى لا تتعلق بمقدوره فالقائل بان الكواكب كذلك فهل لا نكفره كما انا لا نكفر المعتزلة على الصحيح من مذاهب العلماء وان اهل القبلة لا يكفر أحدهم وهذا القول كان يختاره الشيخ عز الدين بن عبد السلام ومن يقول الفرق بين الكواكب والحيوانات فلا يكفر معتقد ان الانسان وغيره من الحيوان يخلق أفعاله لان التذلل والعبوديه ظاهرة عليه فلا يحصل من ذلك كبير اهتضام لجانب الربوبية ويكفر معتقد ان الكواكب فعالة فعلا حقيقيا لانها في العالم العلوي وأحوالها غائبة عن البشر فربما أدى ذلك الى اعتقاد استقلالها وفتح أبواب الكفر المجمع عليه والضلال وهذا كان يقوله بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى وثالثها أن يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا وان الله تعالى أجرى عادته أن يخلق عندها اذا تشكلت بشكل مخصوص في افلاكها وتكون في أحوالها وربط الاسباب بها كحال الادوية والاغذية في العالم السفلي

فحينئذ الفرق مشكل وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى يستشكل هذا المقام ويعظم الاشكال فيه) قلت اغفاله ما نبهت عليه أوقعه في هذا الخبال وعظم عنده وعند شيخه أمر الاشكال وقد تبين الحق في ذلك على الكمال والحمد لله الواقي من الضلال قال ﴿المسألة الثانية﴾ نسبة الافعال الى الكواكب فيه أقسام الى آخر كلامه في القسم الاول قلت ما قال في ذلك صحيح لا اشكال فيه قال (وثانيها أن يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه هو المؤثر الاعظم معها الى قوله وهذا كان يقوله بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله) قلت الصحيح ان من قال للكواكب فعل على الحقيقة ان قوله ذلك خطأ وكذلك قول من قال ان للانسان أوغيره من الحيوان فعلا على الحقيقة ومن اعتقد شيأ من ذلك لم يعرف قط فرقا بين الرب والمربوب والخالق والمخلوق فان الله تعالى هو الخالق على الحقيقة لا خالق سواه لكنه من نسب الفعل الحقيقي الى الكواكب فذلك كفر ومن نسبه الى الانسان ففيه الخلاف هل هو كفر أو ضلالة قال (وثالثها أن يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا وان الله تعالى أجرى عادته أن يخلق عندها اذا تشكلت بشكل مخصوص في أفلاكها الى قوله

لأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أمره بأن يرتب بالحقيقة الزمانية وان ينطق بلفظ الله أولا ثم يذكر الرسول عليه الصلاة والسلام ثانيا فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما فى الضمير فلذلك ذمه لا لانه لم ينطق بالواو فى قوله ومن يعصهما كما نطق بها فى قوله من يطع الله ورسوله حتى يصح الاستدلال به على ان الواو للترتيب فافهم (فائدة) قال المقرى سمعت الايلى يقول سمعت أبا عبد الله بن رشيد يقول ان خطيبا بتلمسان يقول فى خطبه من يطع الله ورسوله فقد رشد بالكسر وكان الطلبة ينكرون عليه فلا يرجع فلما قفلت من رحلتى تلك دخلت على الاستاذ ابن أبى الربيع بسبتة فهنانى بالقدوم وقال لى فيما

قال رشدت يا ابن رشيد ورشدت لغتان صحيحتان حكاهما يعقوب فى الاصطلاح قال المقرى وهذه كرامة للرجلين أو الثلاثة اهـ نقله التنبكتى فى تكملة الديباج *(المسئلة الثالثة)* لا حجة لمن يقول الواو للترتيب فى قول الصحابة رضى الله تعالى عنهم نبدأ بما بدأ الله فى قوله عز من قائل ان الصفا والمروة من شعائر الله لان البداءة صرحت بان التقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال هذا المستدل بان البداءة مضافة الى ماذكره من الواو والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثالث عشر بين قاعدتى فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره ﴾ وذلك ان فرض العين مهم متحتم مقصود حصوله منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من عين مخصوصة كالمفروض على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم دون أمته أو من كل عين عين أى واحد واحد من المكلفين وفرض الكفاية مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله أى يقصد حصوله فى الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة ان الفعل لا يحصل بدون فاعل سواء كان دينيا كصلاة الجنازة أو دنيويا كالصنائع المحتاج اليها قال الامير على عبد السلام على الجوهرة والحق ان العينى أفضل لمزيد الاعتناء فيه اهـ وضابطهما ان كل فعل تتكرر مصلحته بتكرره فهو فرض عين شرعه صاحب الشرع على الاعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فان مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين

باعتبار الربط العادى لا الفعل الحقيقى وهذا القسم لم أر أحدا كفر به بل أثم وخطأ فقط بناء على ان الاستقراء لم يدل على ذلك بل لو كان وقوع ذلك معها أكثريا غالبا كالادوية أمكن اعتقاد ذلك وجوازه شرعا لكن وجدنا العادة غير منضبطة فى ذلك ولا هى أكثرية فكان اعتقاد ذلك خطأ لكن اعتقد ان عقارا معينا يبرئه من الحمى ولم تدل التجربة فيه على ذلك فان هذا الاعتقاد يكون خطأ

﴿ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان فى جميع هذه النظائر ﴾

وتقريره ان نقول اذا قلنا البيع المطلق فقد أدخلنا الالف واللام على البيع فحصل بسبب ذلك العموم الشامل لجميع أفراد البيع بحيث لم يبق بيع الا دخل فيه ثم وصفناه بعد ذلك بالاطلاق بمعنى انه لم يقيد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة أو غير ذلك من اللواحق للعموم مما يوجب تخصيصه فيبقى على عمومه فيتحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومه فى نفسه اما اذا قلنا مطلق البيع فقد أشرنا بقولنا مطلق الى القدر المشترك بين أنواع جميع البياعات وهو مسمى البيع الذى يصدق بفرد من أفراده ثم أضيف هذا المطلق المشار اليه الى البيع ليتميز عن مطلق الحيوان ومطلق الامر ومطلق غيره ومطلقات جميع الحقائق فاضفناه للتمييز فقط وهو المشترك خاصة الذى يصدق بفرد واحد من أفراد البيع

فان هذا الاعتقاد يكون خطأ) قلت هذا القول وان لم يكن كفرا ولا صوابا فليس بخطأ فقط بل خطأ لعدم تحقق الارتباط وممنوع لسد الذريعة والله أعلم قال ﴿ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق ومطلق الامر الى قوله فيتحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومه فى نفسه ﴾ * قلت ما قاله فى ذلك مبنى على ان الالف واللام الداخلتين على أسماء الاجناس تقتضى العموم الاستغراقى وفى ذلك خلاف وكان حقه أن يفصل فيقول اذا قال القائل الامر المطلق فلا يخلو أن يريد بالالف واللام العهد فى الجنس أو يريد بهما العموم والشمول فان أراد الاول فقوله الامر المطلق ومطلق الامر سواء وان أراد الثانى على رأى من أثبته فليسا سواء بل الامر المطلق للعموم ومطلق الامر ليس كذلك ولقائل أن يقول كما يصح أن تكون الالف واللام فى الامر الموصوف بالمطلق للعموم كذلك يصح أن يكونا فى الامر المضاف الى المطلق فيؤول الامر الى انه يسوغ فى الامر المطلق أن يكون للعموم وأن لا يكون للعموم ويسوغ فى مطلق الامر أن يكون للعموم وأن لا يكون ويقع الفرق بالقرائن المقالية أو الحالية قال (أما اذا قلنا مطلق البيع الى قوله الذى يصدق بفرد واحد من أفراد البيع) * قلت ذكر

يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة وكل فعل لا تتكرر مصلحته بتكرره فهو فرض كفاية جعله صاحب الشرع على الكفاية نفيا للعبث في الافعال كانقاذ الغريق اذا شاله انسان فان النازل بعد ذلك في البحر لما لم يحصل شيأ من المصلحة المترتبة على الانقاذ من حفظ حياة الغريق لانها قد حصلت لم يخاطب بالوجوب اذ لو خوطب حينئذ لكان بلا مصلحة يثبت الوجوب لاجلها فيكون عبثا وكذلك يقال في كسوة العريان واطعام الجيعان ونحوهما * قلت ولهذا الضابط يتم الفرق بينهما حتى على قول الشيخ تقي الدين والد صاحب جمع الجوامع والجمهور وعليه نص الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشي وغيره بأن فرض الكفاية على الكل لأثمهم بتركه و يسقط بفعل البعض لقول السعد في حاشية العضد ان سقوط الامر قبل الاداء لا نسلم انه لا يكون الا بالنسخ فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد ان يكون مراد من قال انه يجب على الكل انه يجب على الجميع من حيث هو فلا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض لان سقوط الامر كما يكون بالنسخ قد يكون بغيره كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وأيضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ أفاده الشربيني على محلى جمع الجوامع وفرق سم بينهما أيضا بسقوط فرض الكفاية عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين والكمال بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل كما في العطار على محلى جمع الجوامع فافهم ﴿ وصل ﴾ في أربع مسائل لتحقيق القاعدتين

* الاولى الاعيان والكفاية كما يتصوران في الواجبات كذلك يتصوران في المندوبات فالتي على الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات والتي على الكفاية كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات

فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع و به يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجماعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجماع بل بعض البياعات حرام اجماعا و يصدق ان زيدا حصل له مطلق المال ولو بفلس ولم يحصل له المال المطلق وهو جميع ما يتمول من الاموال التي لا نهاية لها وكذلك مطلق النعيم والنعيم المطلق فالاول حاصل دون الثاني و يعلم بذلك الفرق في بقية النظائر

﴿ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام و بين قاعدة أدلة وقوع الاحكام ﴾

فادلة مشروعية الاحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع وهي نحو العشرين وأدلة وقوع الاحكام هي الادلة الدالة على وقوع الاحكام أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها فادلة مشروعيتها الكتاب والسنة والقياس والاجماع والبراءة الاصلية واجماع المدينة واجماع أهل الكوفة على رأى والاستحسان والاستصحاب والعصمة والاخذ بالاخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الاربعة واجماعهم والاجماع السكوتي واجماع لا قائل بالفرق فيه وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وهي نحو العشرين يتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل على ان ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة فالزوال مثلا دليل مشروعيته سببا لوجوب الظهر عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه وغير الآلات كالاسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكازية والزرقالية والبنكام والرخامة البسطية والعيدان المركوزة في الارض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالطنجهارة وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وعدد تنفس الحيوان اذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية

أحد المقصدين هنا وذكر في الاول نقيضه لا نظيره فاقتضى ذلك فرقا بينهما ولو ذكر في الاول والثاني النظيرين لم يقتض ذلك فرقا قال (فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجماعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجماع بل بعض البياعات حرام اجماعا الى قوله و يعلم بذلك الفرق في بقية النظائر) قلت لما ذكر النقيض مع نقيضه استمر له ذلك ولو ذكر النظير مع نظيره لكان المعنى واحدا ولم يستمر له التغاير في الاحكام قال ﴿ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام و بين قاعدة أدلة وقوع الاحكام) قلت ما قاله فيه وفي الفرق السابع عشر صحيح

من المندوبات كذا فى الاصل وفى عده التسليم والتشميت من المندوب كفاية مخالفة لعد الامير فى مجموعه من فروض الكفاية تشميت العاطس بعد سماع حمده ولو بمعالجة و برد السلام الشرعى وهو ما كان بصيغة شرعية لا نحو فلان يسلم عليك وان بكتابة وتعين على مقصود من جماعة اهـ بتوضيح من ضوء الشموع الا ان يريد بالتسليم ابتداء السلام لارده و بالتشميت قبل سماع الحمد لا بعده وعبارة المحلى على جمع الجوامع كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة فى الثلاث مثلا اهـ فانظره وحرر ﴿ المسئلة الثانية ﴾ مذهب الجمهور واختاره الكمال بن الهمام فى تحريره

ان الواجب على الكفاية واجب على الكل و يسقط بفعل البعض وعليه ففى كون المراد الكل الافرادى نظرا لكون سقوط الطلب عن الباقين بعد تحققه لا يلزم ان يكون بالنسخ بل قد يكون لانتفاء علة الوجوب كحصول المقصود من الفعل هنا فيكون امارة على سقوط الواجب من غير نسخ لانتفاء الطريق الشرعى المتراخى الذى يثبت به النسخ أو الكل المجموعى نظرا لكونه لو تعين على كل أحد لكان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وقد علمت ما فيه خلاف ومذهب الامام الرازى واختاره السبكى أى صاحب جمع الجوامع انه واجب على البعض وعليه فالمختار وهو المشهور انه أى بعض اذ لا دليل على انه معين فمن قام به سقط الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عند الله تعالى دون الناس يسقط الواجب بفعله و بفعل غيره كما يسقط الدين عن المدين بأداء غيره عنه انظر التحرير وشرحه لابن أمير الحاج و يكفى فى سقوط فرض الكفاية على القول بأنه على الكل ظن ان الغير فعله لا وقوعه تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه فعلت سقط عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرى سقط الفعل عنهما ومن لم يظن منهما ان غيره فعله لم يسقط عنه

ومانعية المانع أما وقوع هذه الامور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ولا تنحصر تلك الادلة فى عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتناهى

﴿ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة و بين قاعدة الحجاج ﴾

أما الادلة فقد تقدمت وتقدم انقسامها الى أدلة المشروعية وأدلة الوقوع وأما الحجاج فهى ما يقضى به الحكام ولذلك قال عليه السلام فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما أسمع منه فالحجاج تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهى البينة والاقرار والشاهد واليمين والشاهد والنكول واليمين والنكول والمرأتان واليمين والمرأتان والنكول والمرأتان فيما يختص بالنساء وأربع نسوة عند الشافعى وشهادة الصبيان ومجرد التحالف عند مالك فيقتسمان بعد ايمانهما عند تساويهما عند مالك فذلك نحو عشرة من الحجاج هى التى يقضى بها الحاكم فالحجاج أقل من الادلة الدالة على المشروعية وأدلة المشروعية أقل من أدلة الوقوع كما تقدم * فائدة هذه الثلاثة الانواع موزعة فى الشريعة على ثلاث طوائف فالادلة يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد عليها الحكام والاسباب يعتمد عليها المكلفون كالزوال و رؤية الهلال ونحوهما

﴿ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قربة ﴾

أما ما لا يمكن أن ينوى قربة فقسمان * أحدهما النظر الاول المفضى الى العلم بثبوت صانع العالم فان هذا النظر انعقد الاجماع على انه لا يمكن ان ينوى التقرب به فان قصد التقرب الى الله تعالى بالفعل فرع اعتقاد وجوده وهو قبل النظر الموصل لذلك لا يعلم ذلك فتعذر عليه القصد للتقرب وهو كمن ليس له شعور بحصول ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فالنظر الاول يستحيل فيه قصد التقرب * وثانيهما فعل الغير تمتنع النية فيه فان النية مخصصة للفعل ببعض جهاته من الفرض والنفل وغير ذلك من رتب العبادات وذلك يتعذر على الانسان فى فعل غيره بل انما يتأتى ذلك منه فى فعل نفسه

قال ﴿ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قربة اما ما لا يمكن أن ينوى قربة فقسمان أحدهما النظر الاول الى قوله فالنظر الاول يستحيل فيه القصد الى القربة) * قلت ما قاله فى ذلك صحيح قال (وثانيهما فعل الغير تمتنع النية فيه الى قوله بل انما يتأتى ذلك منه فى فعل نفسه) * قلت لا يخلو أن يريد ان نية فعل الغير تمتنع عقلا أو عادة أو شرعا أما عقلا أو عادة فلا وجه للامتناع وأما شرعا فالظاهر من جواز احجاج الصبى أن الولى ينوى عنه وكذلك فى جواز ذبيحة الكتابى نائبا عن المسلم

وما عدا هذين القسمين تمكن نيته ثم الذى تمكن نيته منه ماشرعت فيه النية ومنه مالم تشرع فيه النية ثم انقسمت الشرعية بعد ذلك الى مطلوب وغير مطلوب فغير المطلوب لاينوى من حيث هو غير مطلوب بل يقصد بالمباح التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من جهة انه مباح والمطلوب فى الشريعة قسمان نواه واوامر فالنواهى لايحتاج فيها الى النية شرعا بل يخرج الانسان من عهدة المنهى عنه بمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه نعم ان نوى بتركها وجه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قربة واما الاوامر فقسمان أيضا * منها ماتكون صور أفعالها كافية فى تحصيل مصالحها فلا يحتاج الى النية كدفع الديون ورد المغصوب ونفقات الزوجات والاقارب وعلف الدواب ونحو ذلك فهذا القسم مستغن عن النية شرعا فمن دفع دينه غافلا عن قصد التقرب به أجزأ عنه ولا يفتقر الى اعادته مرة أخرى نعم ان قصد فى هذه الصور كلها امتثال أمر الله تعالى حصل له الثواب والافلا * القسم الثانى مالا تكون صورة فعله كافية فى تحصيل مصلحته فهذا القسم هو المحتاج الى النية كالعبادات فان الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله والتعظيم انما يحصل بالقصد ألا ترى أنك لو صنعت ضيافة لانسان فأكلها غيره من غير قصدك لكنت معظما للاول دون الثانى بسبب قصدك فالا قصد فيه لاتعظيم فيه فيلزم ان العبادات كلها يشترط فيها القصد لانها انما شرعت لتعظيم الله تعالى فهذا ضابط ماتمكن فيه النية ومالا تمكن فيه النية وضابط مايحتاج الى النية مما يمكن ومالا يحتاج شرعا وهذه المباحث مستوعبة فى كتاب الامنية فى ادراك النية ومبسوطة اكثر من هذا وهنالك مسائل من هذا الباب كثيرة وها أنا اذيل هذا الفرق باربع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ تقدم أن الانسان لاينوى الا فعل نفسه وما هو مكتسب له وذلك

قال (وما عدا هذين القسمين تمكن نيته ثم الذى تمكن نيته منه ماشرعت فيه النية ومنه مالم تشرع فيه النية الى قوله لامن جهة أنه مباح) قلت ماقاله فى ذلك صحيح وكذلك قوله والمطلوب فى الشريعة الى قوله وصار الترك قربة قال (واما الاوامر فقسمان أيضا منها ماتكون صور افعالها كافية فى تحصيل مصالحها فلا يحتاج الى النية كدفع الديون الى آخر كلامه فى هذا القسم) قلت قوله فى هذا القسم فلا يحتاج الى النية يعنى انه اذا عرى عن نية التقرب مع انه نوى اداء دينه كفاه ذلك فى الخروج من عهدة الامر ولم يتوجه عليه الطلب به بعد لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لكنه لايثاب حتى ينوى التقرب الى الله تعالى باداء دينه وهذا الذى قاله عندى فيه نظر فانه لامانع من أن يثاب فى هذه الصورة ويكفيه من النية كونه قصد اداء دينه والله تعالى أعلم وما قاله فى القسم الثانى صحيح * قال (وها أنا أذيل هذا الفرق باربع مسائل المسألة الاولى تقدم أن الانسان لاينوى الا فعل نفسه وما هو مكتسب له وذلك

وأما على القول بانه على البعض فان من ظن ان غيره تركه لم يسقط عنه بل يجب ومن لم يظن ان غيره تركه لم يجب عليه بل يسقط عنه كما نقله سنون عن المحلى قال ويظهر أثر ذلك فى صورة الشك فعلى انه على البعض لايجب عليه لانه يصدق عليه انه لم يظن ان غيره تركه وعلى انه على الكل يجب عليه لانه يصدق عليه انه لم يظن ان غيره فعله وعليه درج القرافى اهـ والسقوط هنا عمن لم يفعل من المكلفين بظنه فعل غيره على القول بانه على الكل انما هو لقاعدة سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب كما تقدم توضيحه عن السعد والتحرير وشرحه لا لأن الغير ناب عن غيره حتى يرد ان القاعدة ان الافعال البدنية لايجزىء فيها فعل أحد عن أحد وههنا أجزأ كصلاة الجنازة والجهاد مثلا وكيف سوى الشرع بين من فعل ومن لم يفعل فاندفع قول ابن الشاط والطلاق لفظ السقوط عمن لم يفعل لايصح على ان المراد ان الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض وانما يصح على ان المراد بلفظ السقوط انه لم يجب عليه مجازا اهـ أى اما بالاستعارة لعلاقة المشابهة فى عدم ترتب الاثم واما مرسلا لعلاقة التقييد ثم الاطلاق فافهم نعم قال ابن الشاط ويحتمل هنا ان يقال لا يكفى الظن فان قيل لايتعذر القطع فالجواب لايتعذر القطع بالشروع فى الفعل والتهيؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فههنا يكفى الظن لافى المقدمات والمبادىء اهـ والله أعلم ﴿فائدة﴾ قال العلامة ابن ذكرى فى حاشيته على البخارى وقد ذكروا ان فرض الكفاية كالصلاة على الجنازة وسنة الكفاية كالاذان والاقامة اذا أراد فاعلها اسقاط الحرج عن يشكل حاضرى ذلك الموضع من المكلفين كانت له أجورهم وان بلغت أعدادهم مابلغت اهـ نقله كنون على حواشى عبق وفى حاشية الامير على عبد السلام على الجوهرة وهل يحصل لمن لم يقم ثواب كعقاب الجميع اذا لم يحصل أولا لعدم العمل أو ان كان جازما فسبقه غيره فالاول والا فالثانى اهـ ﴿المسئلة الثالثة﴾ الوجوب فى جميع صور فروض الكفاية لما كان مشروطا بالاتصال والاجتماع مع الفاعلين ومفقودا عند الانفصال والانفراد عنهم لقاعدة انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه كانت القاعدة فى جميع فروض الكفاية من ان

اللاحق بالفاعلين وقد كان سقط الفرض عنه لكن يلحق بالمجاهدين من المتطوعين و بمجهز الاموات من الاحياء و بالساعين فى تحصيل العلم من الطلاب يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا لان مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقعت الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا لان الوجوب يتبع المصالح ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم (١) ليست بناقضة لأى حد من حدود الواجب لان هـذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم وان كان له الترك اجماعا من غير ذم ولا لوم ولا استحقاق عقاب الا ان فعله لا يوصف بالوجوب الا بشرط الاجتماع ووصفه به مع شرط الاجتماع يقتضى ان الترك لا يوصف بالاثم الا مع الاجتماع والترك مع الاجتماع لا يتصور الا اذا ترك الجميع والعقاب حينئذ متحقق فلا يلزم على هذه القاعدة ان يجتمع فى هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم الوجوب وعدم الذم على تركه حتى يكون مناقضا لحدود الواجب كلها فافهم والله أعلم

﴿المسئلة الرابعة﴾ مصلحة صلاة الجنازة ليست الا المغفرة ظنا لا قطعا لتعذر القطع والمغفرة ظنا حاصلة بالطائفة الاولى لان الدعاء مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنازة فى فروض الكفاية بلا شبهة وامتنعت اعادتها لحصول المصلحة التى هى معتمد الوجوب كما قاله مالك خلافا للشافعى القائل بأن اعادتها مشروعة لا ممنوعة والاعادة وان كانت لها مصلحة هى تكثير الدعاء الا انها مصلحة ندبية والشافعى رحمه الله تعالى يساعد على ان صلاة الجنازة لا يتنفل بها ولا تقع الا واجبة ولا تقع مندوبة أصلا فتحقق امتناع الاعادة بتحقق قاعدة تعذر الندب فيها وصارت هذه القاعدة حجة على الشافعى رضى الله تعالى عنه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق الرابع عشر بين قاعدتى المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التى لا تسقطها﴾ اعلم ان التكليف الزام الكلفة على المخاطب بمنعه من الاسترسال مع دواعى نفسه وهو أمر نسبى موجود فى جميع أحكامه حتى الاباحة ثم يختص غير الاباحة بمشاق بدنية بعضها أعظم من بعض فالتكليف به ان وقع مع ما يلزمه من المشاق عادة أو فى الغالب أو فى النادر كالوضوء والغسل فى

يشكل باننا ننوى الفرض والنفل مع أن فرضية الظهر مثلا ونفلية الضحى ليستا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمان شرعيان والاحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد فكيف صحت النية فى الاحكام * والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعا للمكتسب اما استقلالا فلا وبهذا نجيب عن سؤال صعب وهو أن الامام ينوى الامامة فى الجمعة وغيرها مع أن فعل الامام مساو لفعل المنفرد واذا لم تكن الامامة فعلا زائدا فهذه نية بلا منوى فلا تتصور * والجواب عنه أن متعلق النية كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن صحت نيته تبعا لما هو من فعله ﴿المسألة الثانية﴾ كثير من الفقهاء يعتقد أن الذى نسى صلاة من الخمس وشك فى عينها فانه يصلى خمسا فيقول هذا متردد فى نيته ولا تصح النية فى التردد فتكون هذه مستثناة من القاعدة وليس كما قالوا بل الشك نصبه الشارع سببا لايجاب خمس صلوات فهو جازم بوجوب الخمس عليه لوجود سببها الذى هو الشك ﴿المسألة الثالثة﴾ النية لا تحتاج الى نية قال جماعة من الفضلاء لئلا يلزم من ذلك التسلسل ولا حاجة الى التعليل بالتسلسل بل النية من القاعدة المتقدمة وهى ان صورتها كافية فى تحصيل مصلحتها

يشكل بانا ننوى الفرض والنفل مع أن فرضية الظهر مثلا ونفلية الضحى ليستا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمان شرعيان والاحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد فكيف صحت النية فى الاحكام والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعا للمكتسب اما استقلالا فلا) * قلت ماذا يريد بقوله انا ننوى الفرض والنفل أيريد انا نقصد جعل الفرض فرضا والنفل نفلا أم يريد انا نقصد ايقاع الصلاة التى هى فرض أو الصلاة التى هى نفل فان أراد الاول فذلك ليس لنا ولا أمرنا بان ننويه ولا يصح ذلك لا بحكم التبع ولا بغير ذلك من الوجوه وان أراد انا نقصد ايقاع الصلاة التى هى فرض أو نفل فليس فى هذا تعلق نيتنا بالفرضية والنفلية وانما تعلقت بالصلاة التى من صفتها الفرضية أو النفلية وذلك الذى هو من فعلنا وأمرنا بان ننويه قال (وبهذا نجيب عن سؤال صعب وهو ان الامام ينوى الامامة فى الجمعة وغيرها مع أن فعل الامام مساو لفعل المنفرد واذا لم تكن الامامة فعلا زائدا فهذه نية بلا منوى فلا تتصور والجواب عنه ان متعلق النية كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن صحت نيته تبعا لما هو من فعله) * قلت أليس تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك من فعله فذلك هو متعلق نيته وسهلت الصعوبة والحمد لله قال (المسألة الثانية كثير من الفقهاء يعتقد ان الذى نسى صلاة من خمس وذلك فى عينها الى آخر المسألة) * قلت ما قاله فيها صحيح قال (المسألة الثالثة النية لا تحتاج الى نية قال جماعة من الفضلاء لئلا يلزم التسلسل الى آخر المسألة) * قلت لقائل أن يقول لا يلزم التسلسل لانه اذا نوى ايقاع صلاة الظهر مثلا لا بد له أن ينوى

---

(١) قوله ليست بناقضة الخ خبر كان فى قوله كانت القاعدة فى جميع الخ اهـ مؤلف

لان مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سواء قصد ذلك أو لم يقصد فاستغنت عن النية ﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعض الفقهاء اذا قصد الانسان صلاة الظهر مثلا فاذا قال فى نفسه نويت فرض صلاة الظهر مثلا خرجت سنن صلاة الظهر عن أن تكون منوية فلا يثاب عليها وما قاله أحد فيتعين عليه حينئذ أن يقصد لما فى الظهر من فرض فينويه والى ما فيه من سنة فينويه حتى تبرأ ذمته بالاول ويثاب بالثانى ولم يقل أحد باشتراط نيتين فالجواب عنه * والجواب أن ينوى فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتكفى هذه النية المجملة فى انسحابها على فروض الصلاة وسننها فان الشرع لم يشترط التفصيل فى النية ولذلك انه لا يلزمه ان ينوى عدد السجدات وغيرها من أجزاء الصلاة بل يكفى بانسحاب النية على ذلك على وجه الاجمال

﴿الفرق التاسع عشر بين قاعدتى ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه البسملة﴾

افعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرعت فيه البسملة ومنها ما لا تشرع فيه البسملة ومنها ما تكره فيه فالاول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالاكل والشرب والجماع والثانى كالصلوات والاذان والحج والعمرة وكالاذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لان الغرض من التسمية حصول البركة فى الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكثيره وكذلك المكروه وهذه الاقسام تتحصل من تفاريع أبواب الفقه فى المذهب فاما ضابط ما تشرع فيه التسمية من القربات وما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء وعسر تحرير ذلك وضبطه وان بعضهم قد قال انها لم تشرع فى الاذكار وما ذكر معها لانها بركة فى نفسها فورد عليه قراءة القرآن فانها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فان الانسان قد يعتقد أن هذا لا اشكال فيه فاذا نبه على الاشكال استفاده وحثه ذلك على طلب جوابه والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء فى أى وقت شاء

﴿الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة﴾

ورد فى الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ انه قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وانا اجزى به فخصه صاحب الشرع بهذه الاضافة الموجبة للتشريف له على غيره مع ان الفتاوى على ان الصلاة افضل

امتثال أمر الله تعالى فى ايقاع الصلاة منوية فان النية فى الصلاة مشروعة شرطا فى صحتها ولم يشرع له أن ينوى نية الامتثال حتى يلزم التسلسل وعلى ذلك لا يصح قوله هو ان النية لا تحتاج الى النية والله أعلم قال (المسألة الرابعة) * قلت ما قاله فيها صحيح قال (الفرق التاسع عشر) * قلت ما قاله فيه صحيح قال (الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة الى آخر ما قال فيه) * قلت أحسن ما قيل فى ذلك عندى القول الذى افتتح به وهو انه أمر خفى لا يمكن الاطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى وما أورد عليه من النقض بالايمان وسائر أعمال القلوب يجاب عنه بحمل الحديث على ان

البرد والصوم فى النهار الطويل والمخاطرة بالنفس فى الجهاد ونحو ذلك لم يؤثر ما يلزمه فى العبادة لا باسقاط ولا بتخفيف لان فى ذلك نقص التكليف وان لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق كان ما يلزمه على ثلاثة أقسام * الاول متفق على اعتباره فى الاسقاط أو التخفيف كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ماذكر لثوابها لادى لذهاب أمثالها * والثانى متفق على عدم اعتباره فى ذلك كأدنى وجع فى أصبع لان تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة * الثالث مختلف فيه فبعضهم يعتبر فى التخفيف ما اشتدت مشقته وان بسبب التكرار لا ما خفت مشقته وهو الظاهر من مذهب مالك فيسقط التطهير من الخبث فى الصلاة عن ثوب المرضع وكل ما يعسر التحرز منه كدم البراغيث ويسقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة اليه والعجز عن استعماله وبعضهم يعتبر فى التخفيف شديد المشقة وخفيفها وهذه الاقسام الثلاثة تطرد فى جميع أبواب الفقه فكما وجدت المشاق الثلاثة فى الوضوء كذلك تجدها فى العمرة والحج والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة والتأذى بالرياح الباردة فى الليلة الظلماء والمشى فى الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء الفكر وغير ذلك وكذلك الغرر والجهالة فى البيع ثلاثة أقسام وهكذا فى جميع أبواب الفقه * وضابط المشقة المؤثرة فى التخفيف من غيرها هو انه يجب على الفقيه أولا ان منه

يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو اجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق ينظر فيه ثانيا فان كان مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطا وان كان أدنى منها لم يجعله مسقطا مثال ذلك التأذى بالقمل فى الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأى مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح والافلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق والفرق بين العبادات لم يكتف الشرع فى اسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة فى اسقاطها كما علمت

و بين المعاملات اكتفى الشرع فى أسقاط المسئولية فيها على أقل ما تصدق عليه حقيقة الشرط الذى تقتضيه حقيقتها ان باع عبدا واشترط انه كاتب يكفى فى تحقيق هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج الى المهارة فيها وكذلك شروط السلم فى سائر الاوصاف وأنواع الحرف يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة منها وان العبادة لما كانت مشتملة على مصالح العباد ومواهب ذى الجلال وسعادة الابد كان تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها غير لائق ولذلك كان ترك الترخيص فى كثير من العبادات أولى وكان تعاطى العبادة مع المشقة أبلغ فى اظهار الطوعية وأبلغ فى التقرب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام أفضل العبادة أحزها أى أشقها وقال أجرك على قدر نصبك والمعاملات لما كانت مصالحها التى بذلت الاعواض فيها تحصل بمسمى حقائق الشرع والشروط كان التزام غير ذلك فيها يؤدى الى كثرة الخصام ونشر الفساد واظهار العناد والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ وصل ﴾ فى تحرير هاتين القاعدتين ببيان الفرق بين قاعدتى الكبائر والصغائر و بين قاعدتى الكبائر والكفر و بين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر و بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر وهذه مواضع شاقة الضبط عسيرة التحرير وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتى عند حلول النوازل فى الفتاوى والاقضية واعتبار حال الشهود فى التجريح وعدمه اما بين الكبائر والصغائر فاعلم انه لا خلاف بين العلماء فى ان كل ذنب باعتبار اشتماله على مخالفة الله تعالى كبيرة لان مخالفة الله تعالى على الاطلاق أمر كبير ولا خلاف بينهم أيضا فى ان ما الذم عليه والعقوبة به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أشد فهو من الذنوب الكبائر وان ما الذم عليه والعقوبة به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أخف فهو من الذنوب الصغائر اذ الكتاب والسنة والقواعد المستفادة منهما وهى ان ما عظمت مفسدته يقدح فى العدالة وما لا فلا تقتضى القطع بالتفاوت بين الذنوب فى الذم والعقاب ان نفذ الوعيد والكتاب قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعلها رتبا ثلاثة الكفر رتبة أولى والفسوق ثانية والعصيان ثالثة يلى الفسوق وهو الصغائر فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر وسمى بعض المعاصى فسوقا دون

منه وذلك فى الحديث ايضا قال عليه الصلاة والسلام افضل اعمالكم الصلاة وعن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندى الصلاة الأثر المشهور ومع ذلك فلا بد لهذه الاضافة والتخصيص من فارق اوجب ذلك وذكر العلماء رضى الله عنهم فيه فروقا * أحدها أنه أمر خفى لا يمكن أن يطلع عليه فلذلك نبه على شرفه بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما وأورد عليه الايمان والاخلاص وأعمال القلوب الحسنة كلها خفية مع أن الحديث تناولها بعمومه * وثانيهما ان جوف الانسان يبقى خاليا فيحصل له شبه وصف الربوبية فان الصمد هو الذى لا جوف له على أحد الاقوال فيه ويرد عليه الاشتغال بالعلوم فان العلم من أجل صفات الرب تعالى فمن حصله فقد حصل له شبه عظيم وكذلك الانتقام من المجرمين والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه التخلق باخلاق رب العالمين ومع ذلك فهو مفضل عليها بعموم الحديث المتقدم * وثالثها أنه اختص بترك الانسان لشهواته وملاذه فى فرجه وفمه وذلك أمر عظيم يوجب الثناء والتشريف بالاضافة المذكورة ويرد عليه أن الجهاد أعظم فى ذلك فان الانسان فيه مؤثر مهجته وجسده وحياته فيذهب جميع الشهوات تبعا لذهاب الحياة وكذلك الحج يترك فيه العبد المخيط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق الاوطان والاوطار والاهل والاولاد والاخوان ويرتكب الاخطار فى الاسفار ومع ذلك فهو بجميع ذلك مفضل عليه بعموم الحديث * ورابعها ان جميع العبادات وقع التقرب بها لغير الله تعالى الا الصوم فانه لم يتقرب به لغير الله تعالى فلذلك خصص بالاضافة وورد عليه أن الصوم أيضا وقع التقرب به الى الكواكب فيما يتعاطاه ارباب الاستحدامات للكواكب * وخامسها أن الصوم يوجب تصفية الفكر وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء ولذلك قال عليه السلام لا تدخل الحكمة جوفا ملئ طعاما وفى حديث آخر البطنة تذهب بالفطنة ولا شك أن صفاء العقل وضعف الشهوة البهيمية مما يوجب حصول المعارف الربانية والاحوال السنية وهذه مزية عظيمة توجب التشريف بالاضافة المخصوصة ويرد عليه أن الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له فى ذلك والتزام الادب معه والخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الربانية لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ويجعل لكم نورا تمشون به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة دالة على سبب المراهب والنور والهداية وجزيل الفضائل فينبغى أن يكون مترتبا على الصلاة أكثر اذا وقعت من المكلف على وجهها لقوله تعالى فيما حكاه نبيه ﷺ عنه من تقرب الى شبرا تقربت

المراد به الاعمال الظاهرة لا الباطنة وان الصوم اختص دونها بهذه المزية ولا يرد عليه كون الصلاة أفضل منه لانه لا تعارض بين المزية والافضلية على ما قرر هو بعد هذا والله أعلم

بعض وقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم الآية وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فان فيهما صراحة فى انقسام الذنوب الى كبائر وصغائر والسنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الصحيحين اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات وفى رواية لهما الكبائر الاشراك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخارى واليمين الغموس ومسلم بدلها وقول الزور وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الحديث الصحيح أيضا ومن كذا الى كذا كفارة لما بينهما ما اجتنبت الكبائر فخص الكبائر ببعض الذنوب ولو كانت الذنوب كلها كبائر لم يسغ ذلك ولان ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة تخصيصا له باسم يخصه فلذلك قال الغزالى لا يليق انكار الفرق بين الكبائر والصغائر وقد عرفا من مدارك الشرع وانما اختلفوا أولا فى ان اطلاق لفظ صغيرة على معصية الله تعالى هل يمنع اجلالا له وتعظيما لحدوده الا فى محل تبيين تفاوت الذم والعقاب ان نفذ الوعيد أو يجوز مطلقا وثانيا فى ان الكبائر كلها هل تعرف وتنحصر أولا الثانى لبعضهم قالوا لانه ورد وصف أنواع من المعاصى بانها كبائر وأنواع بأنها صغائر وأنواع لم توصف بشىء منهما والاول للاكثر واختلفوا هل لا تنضبط الا بالعد فعن ابن مسعود انها ثلاث وعنه أيضا انها أربع وممن صرح بأنها سبع على كرم الله تعالى وجهه وعطاء وعبيد بن عمير وعن ابن مسعود أيضا انها عشرة وقيل أربع عشرة وقيل خمس عشرة وعن ابن عباس وجماعة انها ماذكره الله تعالى فى أول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه وعن ابن عباس أيضا كما رواه عبد الرزاق والطبرانى هى الى السبعين أقرب منها الى السبع وقال أكبر تلامذته سعيد بن جبير رضى الله تعالى عنهما هى الى السبعمائة أقرب يعنى باعتبار أصناف أنواعها وروى الطبرانى هذه المقالة عن سعيد عن ابن عباس نفسه ان رجلا قال لابن عباس كم الكبائر سبع هى قال هى الى السبعمائة أقرب منها الى سبع غير انه لا كبيرة مع الاستغفار أى التوبة بشروطها

اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتانى مشيا أتيته هرولة والمصلى يتقرب أكثر فيكون فضل الله عليه أعظم وذكر مع هذه الوجوه وجوها أخر كلها ضعيفة غير سالمة من النقص ولم ارفيه فرقا تقر به العين ويسكن اليه القلب غير انى اوقفتك على اكثر ماقيل فيه مماهو قوى المناسبة ومايرد على ذلك وانت من وراء الفحص والبحث عن ذلك

﴿ الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص ﴾

وهذا المعنى قد التبس على جمع كثير من فقهاء المذهب وغيرهم وهذا الموضع أصله اطلاق وقع فى أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الاسم هل يقتضى الاقتصار على أوله أم لا قولان فلما وقع هذا الاطلاق للاصوليين عمل جماعة من الفقهاء على تخريج الفروع عليه على خلاف ماتقتضيه هذه القاعدة ولابد من بيان قاعدتين ﴿القاعدة الاولى﴾ تحقيق الجزئى ماهو وله معنيان * أحدهما كل شخص من نوع كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد الانسان وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع الفرس والحجر المعين من نوع الحجارة ونحو ذلك * وثانيهما ما اندرج تحت كلى هو وغيره وهذا أعم من الاول فانه يصدق بالاشخاص كزيد وعمرو لاندراجهما تحت مفهوم الانسان والحيوان وغيرهما ويصدق أيضا على الانواع والاجناس التى ليست باشخاص لاندراجها تحت كلى هى وغيرها فالانسان يندرج تحت الحيوان مع الفرس والحيوان مع النبات مندرج تحت النامى والنامى والجماد مندرجان تحت الجسم فهذان هما معنى الجزئى ﴿ القاعدة الثانية ﴾ بيان الجزء وهو الذى لا يعقل الا بالقياس الى كل فالكل مقابل للجزء والكلى مقابل للجزئى فالخمسة من العشرة جزء والحيوان من الانسان جزء والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق وههنا قاعدة وهى ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه فى الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفى فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة

واذا

قال (الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص الى قوله والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق) قلت جميع ماقاله فى ذلك صحيح قال (وههنا قاعدة وهى ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه فى الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفى) قلت ماقاله فى هذه القاعدة غير صحيح بل اللفظ الدال على الكل دال على جزئه مطلقا قال (فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة) * قلت ان أراد فقد أوجب ركعة منفردة فممنوع وان أراد فقد أوجب ركعة مقارنة لاخرى فسلم

واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير أما اذا نهى الله تعالى عن ثلاث ركعات في الصبح فلا يلزم منه النهي عن ركعتين واذا قلنا ليس عنده نصاب لايلزم أن لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر والسر في ذلك ان النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها ولايتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما يعدم النصاب بدينار فكذلك خبر النفي اما ثبوت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع اجزائها فلا يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين دينارا وكذلك الامر بتحصيل المركب يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تتحصل كل واحدة منهما فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النفي

قال (واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير) * قلت ان أراد فعنده عشرة دنانير منفردة فممنوع وان أراد فعنده عشرة دنانير مقترنة بأخرى فمسلم قال (أما اذا نهى الله تعالى عن ثلاث ركعات في الصبح لايلزم منه النهي عن ركعتين) قلت ان أراد لايلزم النهي عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة فمسلم وان أراد لايلزم النهي عن ركعتين متصلتين بثالثة فممنوع قال (واذا قلنا ليس عنده نصاب لايلزم أن لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر) قلت ان أراد لايلزم أن لاتكون عنده عشرة دنانير منفردة فمسلم وان أراد لايلزم أن لاتكون عنده عشرة دنانير مع عشرة أخرى فممنوع قال (والسر في ذلك ان النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها ولايتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما يعدم النصاب بدينار فكذلك خبر النفي) * قلت اذا عدم من النصاب دينار لم يبق نصاب ولا جزء نصاب فان الدينار لا يكون جزء نصاب الا مع تسعة عشر ولا تكون التسعة عشر جزء نصاب الا مع دينار أما اذا انفرد دينار فلا يقال فيه جزء نصاب الا بضرب من المجاز والتوسع وكذلك القول في التسعة عشر لان الدينار والتسعة عشر اجتماع كل واحد منهما مع الآخر ممكن فاذا اجتمعا صار المجموع نصابا فعند الاجتماع كل واحد منهما جزء نصاب حقيقة وعند الافتراق كل واحد منهما جزء نصاب مجازا فاللازم حقيقة خلاف قوله وهو أنه متى عدم جزء عدم جميع الاجزاء أي لم تتألف تلك الحقيقة ولم تكمل فلم تتحقق ولم يوجد شئ من أجزائها فالصحيح أنه متى انتفت الحقيقة انتفى جميع أجزائها * قال (اما ثبوت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع أجزائها فلا يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين دينارا وكذلك الامر بتحصيل المركب يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تتحصل كل واحدة منهما فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النفي) * قلت قد تبين أن النهي وخبر النفي يستلزمان جميع أجزاء المنهي والمنفي عنه كما يستلزم الامر وخبر الثبوت جميع

ولاصغيرة مع الاصرار وقال الديلمي من الشافعية وقد ذكرنا عددها في تأليف لنا باجتهادنا فزادت على أربعين كبيرة فيؤل الى ماقاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقيل غير ذلك أوانها تضبط بالحد والضابط وعليه فجميع ماذكروه من الحدود والضوابط انما قصدوا به التقريب فقط والا فهي ليست بحدود جامعة وكيف يمكن ضبط مالا طمع في ضبطه بالحصر اذ لا يعرف ذلك الا بالسمع ولم يرد وهو على أربعة أنواع بعضه للكبائر المنصوص عليها من حيث هي و بعضه لما عدا المنصوص عليه من حيث هي و بعضه لما يشملهما و بعضه لما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لصغائر الخسة ونحوها كالاصرار على الصغائر فمن الاول مافي عبارة الروضة وأصلها وغيرهما من انها ماالحق صاحبها عليها بخصوصها وعيد شديد بنص كتاب أوسنة ومن الثاني قول الغزالي كل معصية يقدم المرء عليها من غير استشعار خوف و وجدان ندم تهاونا واستجراء عليها فهي كبيرة ومايحمل على فلتات النفس ولاينفك عن ندم يمتزج بها و ينغص التلذذ بها فليس بكبيرة وقول ابن عبد السلام الاولى ضبط الكبيرة بما يشعر بتهاون مرتكبها بدينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها قال واذا أردت الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن أقل الكبائر فهي صغيرة والا فكبيرة اهـ ومن الثالث قول شيخ الاسلام البارزي والتحقيق ان الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أوحد أولعن بنص كتاب أوسنة أوعلم ان مفسدته كمفسدة ماقرن به وعيد أوحد أولعن أو أكثر من مفسدته أوأشعر بتهاون مرتكبه في دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كما لوقتل من يعتقده معصوما فظهر انه مستحق لدمه أو وطئ امرأة ظانا انه زان بها فاذا هي زوجته أوأمته اهـ ومن الرابع قول الامام الشافعي وغيره وتابعه ابن القشيري في المرشد واختاره الامام السبكي كل جريمة أوكل جريرة تؤذن أي تعلم بقلة اكتراث أي اعتناء مرتكبها بالدين ورقة الديانة مبطلة للعدالة وكل جريمة أوجريرة لاتؤذن بذلك بل يبقى حسن الظن ظاهرا بصاحبها لاتحبط العدالة كما يؤخذ من الزواجر وكذا من الرابع قول الاصل وهو مأخوذ من كلام شيخه ابن عبد السلام المار ضابط ماترد

به الشهادة ان يحفظ ما ورد في السنة انه كبيرة فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة اهـ لكن الاول مقيد بعدم التوبة والثاني بعدم الاصرار فانه لا كبيرة مع استغفار أي توبة بشروطها ولا صغيرة مع اصرار وضابط قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة هو انه متى حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والندم ما يحصل من ملابسة الكبيرة مما يوجب عدم الوثوق بالفاعل في دينه واقدامه على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادحا وما الا فلا كما اذا حصل من تكررها ذلك مع تخلل التوبة والندم وأما المباحات فمنها ما لا يبيح الشرع فعله

بمحضر الناس فيكون تكرر رفعها بمحضرهم كذلك قادحا في الشهادة لكون فعلها حينئذ معصية لاحقة بسائر المعاصي ومنها ما لم تجر به عادة فتكون مشعرة بخلل حدث في عقل فاعلها فتقدح في الضبط لا في العدالة لان خلل العقل لا يؤمن معه قلة الضبط ﴿ فائدة ﴾ قال الشيخ المقري شهدت الشمس ابن القيم مقيم الحنابلة بدمشق وهو أكبر أصحاب ابن تيمية وقد سئل عن حديث من مات له ثلاث من الولد كانوا له حجابا من النار كيف ان أتى بعدها بكبيرة فقال موت الولد حجاب والكبيرة خرق لذلك الحجاب وانما يحجب الحجاب اذا لم يخرق فاذا خرق لم يكن حجابا بدليل حديث الصوم جنة ما لم يخرقها اهـ نقله التنبكتي في تكملة الديباج * وأما الفرق بين الكفر والكبائر فهو ان أصل الكفر الجهل بالربوبية وأصل الكبائر الجرأة على مخالفة أمر الله تعالى بفعل ما نهي عنه وعظمت مفسدته لاستيلاء الشهوة عليه فما كان من المعاصي مقتضيا الجهل بالربوبية نصا من نحو الشرك بالله وجحد ما علم من الدين بالضرورة كجحد وجوب الصلاة ونحوهما ونحو القاء المصحف في القاذورات وجحد البعث أو النبوات أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحي ونحوه فهو الكفر المتفق عليه ومنه قضية ابليس فان الذي تقتضيه القواعد المستفادة من الشرع هو ان كفره انما هو بنسبته الى الله تعالى الجور وتكبره عليه لا بمجرد ترك ما أمر به من السجود لآدم عليه السلام واعتقاده كونه خيرا منه والا لزم ان كل عاص وكل متكبر كافر وليس الامر كذلك نعم يجوز عقلا ان

والفظ الدال على الكلي لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل بل انما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك على أنه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على أنه انسان واذا قلنا فيها انسان لا يدل ذلك على أنه مؤمن أو كافر واذا قلنا فيها مؤمن لا يدل ذلك على أنه زيد اذا تقررت هذه القاعدة ظهر أن حمل اللفظ على ادنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة للفظه لعدم دلالته على غير هذا الجزئي أما اذا حملنا اللفظ على أقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الآخر وما اتينا به ومخالفة لفظ صاحب الشرع لا تجوز بخلاف الاول فاذا قال الله تعالى صوموا رمضان فمن عمد الى الاقتصار على أقل أجزائه فقد خالف لفظ صاحب الشرع بخلاف ما اذا قال الله تعالى اعتقوا رقبة فعمدنا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي تساوي الفا لا نكون مخالفين للفظ صاحب الشرع وبهذا يظهر بطلان قول من يخرج الخلاف في غسل الذكر من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة ام لا بد من جملته على هذه القاعدة لان هذا اقتصار على جزء لا جزئي فهو كالاقتصار على يوم من رمضان فلا يصح وكذلك تخريج الخلاف في التيمم هل هو الى الكوعين او الى المرفقين أو الى الابطين على هذه القاعدة لا يصح أيضا فان الكوع جزء اليد لا جزئي منها فكان كالاقتصار على يوم من رمضان وكل ما هو من هذا القبيل من التخريج ليس بصحيح فتأمله فهو كثير في مذهب مالك وغيره من

اجزاء المأمور به والمثبت وتبين ان التسعة عشر الموجودة دون الدينار ليست جزأ ولا اجزاء النصاب حقيقة بل بنوع من المجاز * قال (واللفظ الدال على الكلي لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل الى قوله لا يدل على أنه زيد) * قلت مراده جزء شيء معين وذلك صحيح * قال (اذا تقررت هذه القاعدة ظهر أن حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة للفظه لعدم دلالته على غير هذا الجزئي) * قلت بل فيه مخالفة للفظه وقوله لعدم دلالته على غير هذا الجزئي لا يفيده مقصوده وكما لا يدل على غير هذا الجزئي لا يدل عليه أيضا (قال اما اذا حملنا اللفظ على أقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الآخر وما اتينا به الى قوله فقد خالف لفظ صاحب الشرع) قلت ما قاله هنا صحيح * قال (بخلاف اذا قال الله سبحانه وتعالى اعتقوا رقبة فعمدنا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي تساوي الفا لا نكون مخالفين للفظ صاحب الشرع) * قلت قوله في المثال الذي اورده صحيح لكنه ليس مثالا لما قصد فانه قصد تمثيل الكلي وليست الرقبة المنكرة من الكلي بل من المطلق فلا يحصل مقصوده من ذلك بمثاله الذي مثل الا ان يريد بالكلي المطلق فيكون بذلك مخالفا لاهل الاصول في اصطلاحهم * قال (وبهذا يظهر بطلان قول من يخرج الخلاف في غسل الذكر من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة أو لا بد من جملته على هـذه

يكون كفره بمجرد مخالفته وما كان منها مقتضيا ذلك احتمالا لا نصا فهو الكفر المختلف فيه كالتجسيم وان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وان ارادة الله ليست بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة وانه ليس بمنزه ونحو ذلك من اعتقادات أرباب الاهواء فلمالك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي أبي بكر الباقلاني والاشعري فيهم قولان بالتكفير وعدمه والتكفير بترك الصلاة قول ابن حنبل وعدمه قول مالك والشافعي وقال القاضي أبو بكر من كفر جلة الصحابة فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم أصلها وعنهم أخذت وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري ارادة الكفر كبناء كنيسة يكفر فيها بالله كفر ومن قتل نبيا بقصد اماتة شريعته مع تصديقه له فهو كافر ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة وما كان منها ليس مقتضيا ذلك أصلا بل انما يقتضي الجرأة على مخالفة أمره تعالى بفعل ما نهي عنه وعظمت مفسدته لاستيلاء الشهوة عليه فهو الكبيرة كقتل النفس التي حرم الله الا بالحق ويوضح هذا الفرق مسئلتان ﴿المسئلة الاولى﴾ الفرق بين السجود للصنم على وجه التذلل والتعظيم له اتفق الناس على انه كفر وبين السجود للوالدين والاولياء والعلماء تعظيما وتذللا اتفقوا على انه ليس بكفر هو وان السجود للاصنام ليس لمجرد التذلل والتعظيم بل له مع اعتقاد انها آلهة وانهم شركاء لله تعالى حتى اقتضى بذلك الجهل بالربوبية بخلافه للوالدين والاولياء والعلماء فانه لما كان لمجرد التذلل والتعظيم لا لاعتقاد انهم آلهة وشركاء لله عز وجل لم يكن كفرا وان كان ممنوعا سدا للذريعة نعم لو وقع مع الوالد أو العالم أو الولي على وجه اعتقاد انه اله وشريك لله تعالى لكان كفرا لاشك فيه ﴿المسئلة الثانية﴾ نسبة الافعال الى الكواكب فيها ثلاثة أقسام * القسم الاول ان يقال انها مدبرة للعالم وموجدة لما فيه ولا شيء وراءها وهذا كفر بلا خفاء * القسم الثاني ان يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها فتكون نسبتها الى أفعالها كنسبة الحيوان الى أفعاله على رأي المعتزلة والصحيح في هذا ان قول من قال للكواكب أو للانسان أو غيره من الحيوان فعل على

المذاهب وكذلك حمل اللفظ العام على بعض افراده ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل اجماعا فيجتنب في هذا الباب حمل الكل على بعض اجزائه وحمل الكلية على بعض جزئياتها فهو حمل العام على بعض الخصوصيات فهذه كلها تخريجات باطلة بل التخريج الصحيح في فروع منها فرع الحضانة هل تستحقه الام الى الاثغار أو الى البلوغ قولان يناسب تخريجهما على القاعدة بسبب أن قوله عليه السلام أنت أحق به ما لم تنكحي كما جاء في الحديث المشهور يقتضي ثبوت الاحقية لها اما غاية معينة فلم يذكرها صاحب الشرع غير غاية تتعلق بها هي وبحالها وهي عدم الزواج اما غاية تتعلق بحاله هو فلم يذكرها صاحب الشرع بل الاحقية فقط وهي تصدق بطرفين فادناهما الاثغار وأعلاهما البلوغ فاذا حملنا الحضانة على الاثغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية باعتبار حاله فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ * فان قلت فقد خولفت الغاية المقولة بالنسبة الى حالها هي وهي عدم الزواج * قلت مسلم لكن هذه الغاية هي اشارة الى المانع وان زواجها مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها كما تقدم أن المؤثر في المانع انما هو وجوده في العدم لا عدمه في الوجود والتخريج انما وقع فيما اقتضاه اللفظ من موجب الحكم وسببه

القاعدة لان هذا اقتصار على جزء لا جزئي الى قوله فهذه كلها تخريجات باطلة) * قلت مضمون قوله الفرق بين الكل فلا يحمل اللفظ الدال عليه على جزئه وبين الكلي فيحمل اللفظ الدال عليه على جزئيه فاما قوله انه لا يحمل لفظ الكل على جزئه فهو الصحيح واما قوله ان الكلي يحمل على جزئيه فليس بصحيح فان القائل اذا قال الرجل خير من المرأة يريد أن هذا الجنس على الجملة خير من هذا الجنس على الجملة لا ان كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس ومن حمل الكلي على جزئيه في هذا المثال فقد أخطأ لكن حمل الكل على جزئه وانما حمل شهاب الدين على تسويغ ذلك في الكلي دون الكل اعتقاده ان المطلق هو الكلي وليس كذلك بل المطلق جزئي مبهم غير معين فلذلك جاز فيه الحمل على أي جزئي كان وما قاله من انه يجب اجتناب حمل الكلية على بعض جزئياتها صحيح ومراده اذا لم يكن مخصصا * قال (بل التخريج الصحيح في فروع منها فرع الحضانة هل تستحقه الام الى الاثغار او الى البلوغ قولان فناسب تخريجهما على القاعدة بسبب ان قوله عليه السلام أنت احق ما لم تنكحي الى آخر قوله في هذه المسألة) * قلت ما قاله في المسألة صحيح غير قوله فاذا حملنا الحضانة على الاثغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية باعتبار حاله فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ فانه ليس من القاعدة التي أشار اليها وهي حمل الكلي على جزئيه بل هو من قاعدة المطلق

الحقيقة خطأ وان من اعتقد شيأ من ذلك فهو لم يعرف قط فرقا ما بين الرب والمربوب والخالق والمخلوق فان الله تعالى هو الخالق على الحقيقة لا خالق سواه قال تعالى وما رميت اذ رميت أي حقيقة اذ رميت أي كسبا ولكن الله رمى أي حقيقة الا ان من نسب الفعل الحقيقي الى الكواكب فذلك كفر على الصحيح وهو قول بعض العلماء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام ومن نسبه الى الانسان ففيه الخلاف هل هو كفر أو ضلالة وذلك ان الكواكب في العالم العلوي وأحوالها غائبة عن البشر فربما أدى ذلك الى اعتقاد استقلالها وفتح أبواب الكفر المجمع عليه بخلاف الانسان فان التذلل والعبودية ظاهرة عليه فلا يؤدي الى اعتقاد

استقلاله الخ * القسم الثالث ان يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا وان الله تعالى أجرى عندها اذا تشكلت بشكل مخصوص في أفلاكها ان تكون في أحوالها و ربط الاسباب بها كحال الادوية والاغذية في العالم السفلي باعتبار الربط العادي لا الفعل الحقيقي وهذا القسم وان لم يكن كفرا الا أنه خطأ لعدم تحقق الارتباط فانا وجدنا العادة غير منضبطة في ذلك ولا هي أكثرية غالبة كالادوية حتى يكون اعتقاد ذلك ممكنا وجائزا بل هو كمن اعتقد ان عقارا معينا يبرئه من الحمى ولم تدل التجربة فيه على ذلك فان هذا الاعتقاد يكون خطأ بل هو ممنوع أيضا لسد الذريعة وأما الفرق بين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر و بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر ففي الاصل انه باستقراء كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها استقراء كاملا واستقراء رتب الكبائر المتفق عليها والمختلف فيها كذلك لينظر في مسائل التكفير الى أقربها الى عدم التكفير بالنظر السديد فيجعلها أدنى رتبة التكفير ومادونها أدنى رتبة الكبائر و ينظر في رتب الكبائر بالنظر السديد الى أقلها مفسدة فيجعلها أدنى رتب الكبائر والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر وفيه ان كمال استقراء أقوال جميع علماء الاسلام من المستحيل عادة على انه لابد للعلماء الذين يلزمنا استقراء أقوالهم من العلم بفارق يفرق به كل واحد منهم بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر و بين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر فما المانع

خلاف

وما يترتب عليه الثبوت ومنها التفرقة بين الامة وولدها اختلف العلماء فيه أيضا هل يمنع ذلك الى البلوغ أو الاثغار وهو المشهور في هذا دون الاول وتخريجه على القاعدة متيسر أيضا حسن بسبب ان قوله عليه السلام لا توله والدة على ولدها عام في الوالدات والمولودين من جهة ان والدة نكرة في سياق النفي فتعم و ولدها اسم جنس أضيف فيعم وعام في الزمان أيضا من جهة أن لا للنفي الاستقبال على جهة العموم ومنه لا يموت فيها ولا يحيا فان ذلك يعم الازمنة المستقبلة غير انه مطلق في أحوال الولد لان القاعدة ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال واذا كان مطلقا في الاحوال فهو يتناول أمرا كليا يصدق في رتبة دنيا وهي الاثغار و رتبة عليا وهي البلوغ فاذا خرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي وأما عموم لا فهو راجع الينا كأنه قال حرم الله تعالى عليكم ذلك في جميع الازمنة المستقبلة من زمن هذا الخطاب وليس عمومه بالنسبة الى الامهات والاولاد فلم تكن فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات فتأمل ذلك ومنها قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم اختلف العلماء في ذلك هل محمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي مع ان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الاعم الذي لا يدل على جزئي خاص فليس في حمله على أدنى الرتب مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتمل بخلاف المثالين الاولين فيهما تلك المخالفة التي احتيج للاعتذار عنها ومنها مسألة الحرام اذا قال أنت علي حرام فهل يحمل على الثلاث أو الواحدة

قال (ومنها التفرقة بين الامة وولدها اختلف العلماء فيه أيضا هل يمنع ذلك الى البلوغ أو الاثغار وهو المشهور في هذا دون الاول الى آخر المسألة) * قلت ما قاله في هذه المسألة صحيح غير قوله فهو يتناول أمرا كليا فانه ليس بكلي كيف وقد نص هو على انه مطلق وهو قوله فاذا خرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي فانه ليس من الكلي المحمول على جزئيه بل هو من المطلق ولو كان من الكلي لم يصح حمله على جزئيه كما سبق قال (ومنها قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم اختلف العلماء هل محمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك او على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي مع ان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الاعم الى آخر كلامه في المسألة) * قلت قوله مع ان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الاعم ليس بصحيح بل صيغة التنكير دالة على المعنى المطلق والمطلق ليس هو المعنى الاعم بل هو المعنى الاخص المبهم غير المعين قال (ومنها مسألة الحرام اذا قال أنت علي حرام فهل يحمل على الثلاث أو الواحدة

لهذا المتعلم ان يتعلمه حتى لايحتاج الى استقراء أقوالهم و بالجملة لم يأت في هذا الفرق الاباحالة على جهالة والله سبحانه و تعالى أعلم

﴿ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر ﴾ اعلم ان الالف واللام كما يصح ان تكون في الامر الموصوف بالمطلق للعموم الاستغراقي على رأي من أثبته أو للعهد في الجنس كذلك يصح ان يكونا في الامر المضاف اليه المطلق فكما يسوغ في الامر المطلق ان يكون للعموم وان لا يكون للعموم كذلك يسوغ في مطلق الامر ان يكون للعموم وان لايكون للعموم فالامر المطلق ومطلق الامر سواء ولا يصح الفرق بينهما الا بالقرائن المقالية أو الحالية فما قامت القرينة على انه للعموم كان للعموم أو على انه ليس للعموم بل للعهد في الجنس لم يكن للعموم هذا بحسب أصل اللغة اما بحسب ماجرى به اصطلاح الفقهاء ولا مشاحة فيه كما في الصاوي على أقرب المسالك فالامر المطلق عبارة عن الامر المقيد بالاطلاق أي ماصدق اسم الامر عليه بلا قيد لازم فهو نظير الماهية بشرط لا شيء عند المناطقة أي الماهية المجردة عن العوارض ومطلق الامر عبارة عن جنس الامر الصادق بكل أمر ولو مقيدا بقيد لازم فهو نظير الماهية لابشرط شيء أي عند المناطقة أي الماهية المطلقة فاصطلاح الفقهاء خص الامر المطلق بالعموم الشمولي من غير التفات الى قرينة فاستعماله في غيره مجاز شرعي وان كان حقيقة لغوية وخص مطلق الامر بغير العموم الشمولي وهو القدر المشترك من الجنس المتميز بالمضاف اليه من غير التفات الى قرينة فاستعماله في العموم الشمولي مجاز شرعي وان كان حقيقة لغوية فمن هنا كان البيع المطلق عاما غير مقيد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة أو غير ذلك من اللواحق للعموم مما يوجب تخصيصه شامل لجميع أفراد البيع بحيث لم يبق بيع الا دخل فيه وكان مطلق البيع عبارة عن القدر المشترك بين جميع أنواع البياعات وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من أفراد البيع فجعلوا لفظ مطلق اشارة الى القدر المشترك خاصة الصادق بفرد واحد وأضافوه الى

خلاف يصح تخريجه على هذه القاعدة لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة فامكن حمله على أعلاها أو على أدناها و يلحق بمسألة الحرام مامعها في مذهب مالك من الالفاظ نحو البتة والبائن وحبلك على غاربك هل يحمل على أعلى الرتب وهو الثلاث أم لا ومنها مسألة التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا فقوله صعيدا مدلوله أمر كلي يمكن حمله على أدنى الرتب وهو مطلق مايسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله أو أعلى رتب الصعيد وهو التراب وهو مذهب الشافعي فهذه المسألة أيضا حسنة التخريج على هذه القاعدة من غير معارض من جهة اللفظ ولا المعنى ومنها قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل مايقول والمثلية في لسان العرب تصدق بين الشيئين باي وصف كان من غير شمول فاذا قلت زيد مثل الاسد كفى في ذلك الشجاعة دون بقية الاوصاف وكذلك زيد مثل عمرو يصدق ذلك حقيقة بمشاركتهما في صفة واحدة فالمثل المذكور في الاذان ان حمل على أعلى الرتب قال مثل مايقول الى آخر الاذان أو على أدنى الرتب ففي التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك فهذه ست مسائل تنبهك على صحة التخريج على هذه القاعدة والمسائل السابقة تنبهك على التخريج الفاسد عليها لان الاول من باب الاجزاء وهذه من باب الجزئيات فقد ظهر لك الفرق بينهما والصحيح من الفاسد ﴿ تنبيه ﴾ ليس الخلاف في هذه

يصح تخريجه على هذه القاعدة الى آخر المسألة) * قلت قوله لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة فامكن حمله على أعلاها أو على أدناها صحيح وكذلك شأن المطلقات وليست من القاعدة التي أراد لكن هذا أمر آخر هو سبب الخلاف وهو العرف في لفظة حرام هل هو الثلاث أو الواحدة قال (ومنها مسألة التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا الى آخر ماقاله في هذه المسألة) * قلت جرى أيضا على معتاده وفاسد اعتقاده في ان المطلق هو الكلي وقد تبين انه ليس كذلك قال (ومنها قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل مايقول والمثلية في لسان العرب تصدق بين الشيئين باي وصف كان من غير شمول الى آخر المسألة) * قلت المثلية تقتضي في لسان العرب الشمول في جميع الصفات الا ماخصه العرف كقولهم زيد مثل الاسد وما أشبهه وما أرى مالكا رحمه الله فرع على تلك القاعدة وانما رأى ان حي على الصلاة حي على الفلاح ليس من الذكر وانما هو تحريض واستدعاء والمعهود في الشرع انما هو استحباب ماهو ذكر فقيد مطلق الحديث بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ والله أعلم قال (فهذه ست مسائل تنبهك على صحة التخريج على هذه القاعدة الى قوله والصحيح من الفاسد) * قلت قد تبين الصحيح من الفاسد والحمد لله تعالى قال (تنبيه ليس الخلاف في هذه

البيع ليتميز عن مطلق الحيوان ومطلق الانسان ومطلق الامر ومطلق غيره من مطلقات جميع الحقائق فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وجميع النظائر وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجماعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجماع بل بعض البياعات حرام اجماعا وقولنا حصل لزيد مطلق المال ولو بفلس ولم يحصل له المال المطلق وهو جميع ما يتحول من الاموال التي لانهاية لها وقولنا مطلق النعيم حاصل دون النعيم المطلق والله أعلم

﴿ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام ﴾

وهو ان أدلة مشروعية الاحكام محصورة شرعا في نحو العشرين كل واحد منها يتوقف على مدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام وهي الكتاب والسنة والقياس والاجماع والبراءة الاصلية واجماع أهل المدينة واجماع أهل الكوفة على رأى والاستحسان والاستصحاب والعصمة والأخذ بالاخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الاربعة واجماعهم والاجماع السكوتي واجماع لاقائل بالفرق فيه وقياس لافارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وأما الادلة الدالة على وقوع الاحكام أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها فهي لاتنحصر في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي ولا تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع فالزوال مثلا دليل مشروعيته سببا لوجوب الظهر عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه كالاسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكازية والزرقالية والبنكام والرخامة البسطية والعيدان المركوزة في الارض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالطنجهارة وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وغير الآلات كعدد تنفس الحيوان اذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لانهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط والموانع لاتتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع والله أعلم

﴿ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج ﴾

القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة أقسام قسم أجمع الناس فيه على الحمل على أعلى الرتب وهو ما ورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقائص وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا فهذا القسم الامر فيه متعلق بأقصى غايته الممكنة للعبيد ومع ذلك فقد قال عليه السلام لاأحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقسم أجمع الناس فيه على الحمل على أدنى الرتب وهو الاقرار فاذا قال له عندي دنانير حمل على أقل الجمع وهو ثلاثة وهو أدنى رتب مامع صدقها في الآلاف لكون الاصل براءة الذمة فيقبل تفسيره بأقل الرتب وليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الاليعبدون وقال مع ذلك في الآية الاخرى وما قدروا الله حق قدره وذلك يقتضي ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فهذا هو الفرق بين القسمين * القسم الثالث مختلف فيه وهو ما تقدم من المسائل فهذا تلخيص هذه القاعدة على وجه لايلتبس بعد ذلك ان شاء الله تعالى

﴿ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين ﴾

فحق الله أمره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكاليف على ثلاثة أقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وتحريم الكفر وحق العباد فقط كالديون والاثمان وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق

القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة أقسام الى آخر ما قاله في هذا الفرق) * قلت قد صرح في اثناء كلامه بسبب تخصيص ما يتعلق بجانب الربوبية بأعلى الرتب وبسبب تخصيص الاقرار بأدنى الرتب وما سوى ذلك انما الخلاف فيه لاسباب تخص مواقع الخلاف والله أعلم

قال (الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين فحق الله تعالى أمره ونهيه) قلت بل حق الله تعالى متعلق أمره ونهيه وهو عبادته قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الاليعبدون وقال رسول الله ﷺ حق الله تعالى على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيأ قال (وحق العبد مصالحه) قلت ان اراد حقه على الله تعالى فانما ذلك ملزوم عبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه من النار وان اراد حقه على الجملة اي الامر الذي يستقيم به في اولاه واخراه فصالحه * قال (والتكاليف على ثلاثة أقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وتحريم الكفر) * قلت قد تقدم أن حق الله تعالى على العبد عبادته اياه فان أراد ذلك فصحيح والافلا * قال (وحق العباد فقط كالديون والاثمان) * قلت تمثيله هذا يشعر بانه يريد حقوقهم بعضهم على بعض وقوله قبل حقه مصالحه يشعر بانه يريد حقوقهم على الجملة * قال (وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق

العبد

وهي ان الادلة قد تقدم بيانها وانقسامها الى أدلة المشروعية وهي التي يعتمد عليها المجتهدون والى أدلة وقوع أسباب الاحكام وشروطها وموانعها وهي التي يعتمد عليها المكلفون كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما وأما الحجاج فهي مايعتمد عليه الحكام ويقضون به ويتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البينة والاقرار والشاهد واليمين والشاهد والنكول واليمين والنكول والمرأتان واليمين والمرأتان والنكول والمرأتان فيما يختص بالنساء وأربع نسوة عند الشافعي وشهادة الصبيان ومجرد التحالف عند مالك فيقتسمان بعد ايمانهما عند تساويهما عند مالك فهذه نحو عشرة من الحجاج هي التي يقضي (١٤١) بها الحاكم ولذلك قال عليه السلام لعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع منه فالحجاج أقل من أدلة المشروعية وأدلة المشروعية أقل من أدلة الوقوع كما تقدم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿وصل﴾ في ثلاث مسائل مهمة تتعلق بهذا الفرق والذي قبله ﴿المسئلة الاولى﴾ في أحكام القرآن للشيخ أبي بكر بن العربي قال محمد بن علي بن حسين النكاح بولي في كتاب الله تعالى ثم قرأ ولا تنكحوا المشركين بضم التاء وهي مسئلة بديعة ودلالة صحيحة اهـ ﴿المسئلة الثانية﴾ في تكميل الديباج للتنبكتي آخر ترجمة العلامة الشيخ ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو اسحاق الشهير بالشاطبي مانصه وكان صاحب الترجمة ممن يرى جواز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس كما وقع للشيخ المالقي في كتاب الورع قال توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسلة ولا شك عندنا في جوازه وظهور مصلحته في بلاد الاندلس في زماننا الآن لكثرة الحاجة لما يأخذه العدو من المسلمين سوى ما يحتاج اليه الناس وضعف بيت المال الآن عنه فهذا يقطع بجوازه الآن في الاندلس وانما النظر في القدر المحتاج اليه من ذلك وذلك موكول الى الامام ثم قال أثناء كلامه ولعلك تقول كما قال القائل لمن أجاز شرب العصير بعد كثرة طبخه وصار ربا أحللتها والله يا عمر يعني هذا القائل أحللت الخمر بالاستجرار الى نقص الطبخ حتى تحل الخمر بمقالك فاني أقول كما قال عمر رضي الله تعالى عنه والله لا أحل شيأ حرمه الله ولا أحرم شيأ أحله الله وان الحق أحق ان

العبد كحد القذف ونعني بحق العبد المحض انه لو أسقطه لسقط والا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو أمره بايصال ذلك الحق الى مستحقه فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى وانما يعرف ذلك بصحة الاسقاط فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد وكل ما ليس له اسقاطه فهو الذي نعني بانه حق الله تعالى وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات فان الله تعالى انما حرمها صونا لمال العبد عليه وصونا له عن الضياع بعقود الغرر والجهل فلا يحصل المعقود عليه أو يحصل دنيا ونزرا حقيرا فيضيع المال فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته ولو رضي العبد باسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه وكذلك حجر الرب تعالى على العبد في القاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه وكذلك تحريمه تعالى المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صونا لماله والزنى صونا لنسبه والقذف صونا لعرضه والقتل والجرح صونا لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه ولو رضي العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم ودرء مفاسدهم وأكثر الشريعة من هذا النوع كالرضى بولاية الفسقة وشهادة الاراذل ونحوها

العبد كحد القذف ونعني بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره بايصال ذلك الحق الى مستحقه الى قوله فهو الذي نعني بانه حق الله تعالى) * قلت بعد أن قرر قبل ان حق العبد مصالحه على الاطلاق قصر كلامه على بعض ما يتناوله ذلك الاطلاق من التفاصيل وهو حق بعض العباد على بعض وترك الكلام على غير ذلك من مصالح العباد فلم يكن كلامه منتظما كما يجب * قال (وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا الى قوله وتضييعه من غير مصلحة ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وكذلك تحريمه تعالى المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صونا لماله والزنى صونا لنسبه والقذف صونا لعرضه والقتل والجرح صونا لمهجته واعضائه ومنافعها عليه ولو رضي العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه) * قلت أما في القتل والجرح فرضاه معتبر واسقاطه نافذ قال (فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم الى قوله

يتبع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان خراج بناء السور فى بعض مواضع الاندلس فى زمانه موظفا على أهل الموضع فسئل عنه امام الوقت فى الفتيا بالاندلس الاستاذ الشهير أبو سعيد بن لب فأفتى انه لا يجوز ولا يسوغ وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستندا فيه الى المصلحة المرسلة معتمدا فى ذلك الى قيام المصلحة التى ان لم يقم بها الناس فيعطونها من عندهم ضاعت وقد تكلم على المسئلة الامام الغزالى فى كتابه فاستوفى ووقع لابن الفراء فى ذلك مع سلطان وقته وفقهائه كلام مشهور ولا نطيل به اهـ بلفظه ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى تكميل الديباج أيضا عقب ترجمة الشيخ محمد المقرى ما نصه ومن فوائده انه قال سألنى السلطان أبو عنان عمن لزمته

فتأمل ذلك بما ذكرته لك من النظائر تجده فحجر الرب تعالى على العبد فى هذه المواطن لطفا به ورحمة له سبحانه وتعالى ﴿ تنبيه ﴾ ما تقدم من ان حق الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما فى الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيأ فيقتضى ان حق الله تعالى على العباد نفس الفعل لا الامر به وهو خلاف ما نقلته قبل هذا والظاهر ان الحديث مؤول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه الذى هو الفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم من قولنا الصلاة حق الله تعالى الأمر بها اذ لو فرضنا انه غير مامور بها لم يصدق انها حق الله تعالى فنجزم بأن الحق هو نفس الامر لا الفعل وما وقع من ذلك مؤول

﴿ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين
وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة ﴾

وهذا الموضع مشكل بسبب ان كل ما وجب للاجانب وجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب للاجانب فما ضابط ذلك

لطفا به ورحمة له سبحانه وتعالى) قلت قد سبق ان من تلك الامور التى ذكر ما يسقط بالاسقاط وهو القتل والجرح قال ﴿ تنبيه ﴾ ما تقدم ان حق الله تعالى أمره ونهيه يشكل بما فى الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ انه قال حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيأ فيقتضى ان حق الله تعالى على العباد نفس الفعل لا الامر به وهو خلاف ما تقدم فالظاهر ان الحديث مؤول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه الذى هو الفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم من قولنا الصلاة حق الله تعالى الأمر بها اذ لو فرضنا انه غير مأمور بها لم يصدق انها حق الله تعالى فنجزم بأن الحق هو نفس الامر لا الفعل وما وقع من ذلك مؤول) ✻ قلت جميع ما قاله هنا غير صحيح وهو نقيض الحق وخلاف الصواب بل الحق والصواب ما اقتضاه ظاهر الحديث من ان الحق هو عين العبادة لا الامر المتعلق بها ومن أعجب الامور قوله فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى وكيف يحرر العلماء ما يخالف قول الصادق المصدق ويا ليت شعرى من هؤلاء العلماء وكيف يصح القول بأن حق الله تعالى هو أمره ونهيه والحق معناه اللازم له على عباده واللازم على العباد لا بد أن يكون مكتسبا لهم وكيف يصح أن يتعلق الكسب بامره وهو كلامه وهو صفته القديمة وهذا كله كلام من ليس من التحصيل بسبيل والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله قال (الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وهذا الموضع مشكل بسبب ان كل ما وجب للاجانب وجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب للاجانب فما ضابط ذلك

يمين على نفى العلم فحلف جهلا على البت هل يعيد أم لا فأجبته باعادتها وقد أفتاه من حضر من الفقهاء بأن لا تعاد لانه أتى بأكثر مما أمر به على وجه يتضمنه فقلت له اليمين على وجه الشك غموس قال ابن يونس والغموس الحلف على تعمد الكذب أو على غير يقين ولا شك ان الغموس محرمة منهى عنها والنهى يدل على الفساد ومعناه فى العقود عدم ترتب أثره فلا أثر لهذه اليمين فوجب ان تعاد وقد يكون من هذا اختلافهم فيمن اذنها السكوت فتكلمت هل يجتزأ بذلك والاجزاء هنا أقرب لأنه الاصل والصمت رخصة لغلبة الحياء فان قلت البت أصل وانما يعتبر نفى العلم اذا تعذر قلت ليس رخصة كالصمات اهـ بلفظه والله أعلم

﴿ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن ان ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن ان ينوى قربة ✻ وهو ان ما لا يمكن ان ينوى قربة منحصر اجماعا فى الحق النظر الاول المفضى الى العلم بثبوت صانع العالم اذ يستحيل فيه قصد التقرب الى الله تعالى لان قصد ذلك بالفعل فرع اعتقاد وجوده واعتقاد وجوده لا يتصور قبل النظر الموصل اليه اذ هو كمن ليس له شعور بحصول ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فافهم وما عدا ذلك النظر الاول يمكن ان ينوى قربة لا فرق بين كونه فعل نفسه أو فعل غيره اما فعل نفسه فظاهر واما فعل غيره فهو وان قيل تمتنع النية فيه الا انه لا وجه للامتناع عقلا أو عادة واما شرعا فالظاهر من جواز احجاج الصبى ان الولى ينوى عنه وكذلك فى جواز ذبيحة

الكتابى نائباعن المسلم ثم الذى تمكن نيته قسمان ماشرعت فيه النية ومالم تشرع فيه النية * والاول قسمان مطلوب فى الشريعة وغير مطلوب فيها * فاماغير المطلوب كالمباح فلا ينوى من جهة انه مباح بل من جهة ان به التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل * وأما المطلوب فقسمان القسم الاول النواهى وهى لا يحتاج فيها الى النية شرعا بل يخرج الانسان من عهدة المنهى عنه بمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه نعم ان نوى بتركها وجه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قربة * والقسم الثانى الاوامر وهى قسمان * القسم الاول ماتكون صورة فعله بقصد مجرد الاداء كافية فى تحصيل مصلحته وفى خروج المكلف بذلك من عهدة الامر بحيث لا يتوجه اليه الطلب به بعد لا فى الدنيا ولا فى الآخرة وان عرى عن نية التقرب الى الله تعالى بالاداء كدفع الديون ورد المغصوب ونفقات الزوجات والاقارب وعلف الدواب ونحو ذلك بل لا مانع من أن يثاب فى هذه الصورة مع عدم نية التقرب اذ يكفيه من النية كونه قصد مجرد الاداء على الصحيح كما يشهد له سعة باب الثواب خلافا للاصل * القسم الثانى مالا تكون صورة فعله كافية فى تحصيل مصلحته بل يتوقف تحصيل مصلحته والخروج من عهدة الامر به على نية امتثال أمر الله تعالى فى أدائه كالعبادات فان الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله والتعظيم انما يحصل بالقصد ألا ترى انك لو صنعت ضيافة لانسان فأكلها غيره من غير قصدك لكنت معظما للاول دون الثانى بسبب قصدك له الاقصد فيه لا تعظيم فيه فكل عبادة يشترط فيها القصد لانها انما شرعت لتعظيم الله تعالى فظهر من هذا كله ضابط ماتمكن فيه النية ومالا تمكن فيه النية وضابط مايحتاج الى النية ومالا يحتاج اليها مما تمكن فيه انظر كتاب الامنية فى ادراك النية للاصل ﴿وصل﴾ فى أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق * المسئلة الاولى متعلق النية فى مطلق الصلاة انما هو ايقاعنا الصلاة التى هى فرض أو نفل وهى من فعلنا وأمرنا بان ننويه لا ان متعلقها الفرضية أو النفلية بان نقصد جعل الفرض فرضا والنفل نفلا اذ ليس لنا ذلك ولا أمرنا بأن ننويه بل لا يصح ذلك لا بحكم التتبع المكتسب لنا ولا بغير ذلك من الوجوه خلافا للاصل

الحق الواجب للوالدين الذى امتاز وابه عن الاجانب هذا هو موضع الاشكال وأنا أقرب ذلك وألخصه بذكر مسائل وفتاوى منقولة عن العلماء تختص بالوالدين فيظهر بعد ذلك تقريب هذا الموضع ان شاء الله تعالى وذلك بثمان مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ قيل لمالك فى مختصر الجامع ياأباعبدالله لى والدة وأخت وزوجة فكلما رأت لى شيأ قالت اعط هذا الاختك فان منعتها ذلك سبتنى ودعت على قال له مالك ماأرى ان تغايظها وتخلص منها بما قدرت عليه أى وتخلص من سخطها بما قدرت عليه ﴿المسألة الثانية﴾ وقال فيه لرجل قال له والدى فى بلد السودان كتب الى أن أقدم عليه وأمى تمنعنى من ذلك فقال له مالك اطع أباك ولا تعص أمك وروى ان الليث أمره بطاعة الام لان لها ثلثى البر كما حكى الباجى ان امرأة كان لها حق على زوجها فافتى بعض الفقهاء ابنها بأن يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه فى المجالس تغليبا لجانب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث انما دل على ان بره أقل من بر الام لا ان الاب يعق ﴿المسألة الثالثة﴾ قال فى الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنهما الا الفريضة فنص على وجوب طاعتهما فى النافلة وقال فى المجموعة يوافقهما فى حجة الفريضة العام والعامين وقال الاصحاب لا يعصيهما فى الخروج للغزو الا أن يتعين بمفاجأة العدو أو ينذره فيتأخر السنة والسنتين فان أذناله والا خرج ﴿المسألة الرابعة﴾ قال الغزالى فى الاحياء أكثر العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة فى الشبهات دون الحرام وان كرها انفراده عنهما فى الطعام وجبت عليه موافقتهما ويأكل معهما لان ترك الشبهة مندوب وترك طاعتهما حرام والحرام مقدم على المندوب ولا يسافر فى مباح ولا نافلة الا باذنهما ولا يبادر لحج الاسلام ولا يخرج لطلب العلم الا باذنهما الا العلم هو فرض عليه متعين ولم يكن فى بلده من يعلمه لانه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وروى فى البخارى قال الحسن اذا منعته أمه عن صلاة العشاء فى الجماعة شفقة عليه فليعصها قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشى فى كتاب بر الوالدين لا طاعة لهما فى ترك سنة راتبة كحضور الجماعات وترك ركعتى الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سألاه ترك ذلك على الدوام بخلاف مالو دعياه لاول وقت الصلاة وجبت طاعتهما وان فاتته فضيلة أول الوقت ﴿المسألة الخامسة﴾ فى صحيح مسلم قال النبى صلى الله عليه وسلم نادت امرأة ابنها وهو فى صومعته يصلى قالت ياجريج فقال اللهم امى وصلاتى قال فقالت ياجريج

الحق الواجب للوالدين الذى امتاز وابه عن الاجانب الى تمام الكلام فى المسألة الخامسة) * قلت أكثر ذلك نقل لا كلام فيه ومافيه من كلامه فهو صحيح غير قوله قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشى فانه ليست كنيته أبو الوليد وانما كنيته أبو بكر قال (المسألة الخامسة) فى صحيح مسلم قال النبى صلى الله عليه وسلم نادت امرأة ابنها وهو فى صومعته الى آخر ماذكر فى المسألة) * قلت جميع ماقاله فى ذلك

وكذلك متعلق نية الامام فى الجمعة وغيرها انما هو تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك وهو من فعله لا الامامة حتى يقال لم تكن فعلا زائدا على فعل المنفرد بل فعل الامام مساو لفعل المنفرد وكيف تتصور نية بلا منوى ولا داعى للجواب عنه بأن متعلقها كونه مقتدى به وصحت نيته مع انه لم يكن من فعله تبعا لما هو من فعله فافهم ﴿المسئلة الثانية﴾ الشك الواقع ممن نسى صلاة من الخمس وشك فى عينها نصبه الشارع سببا لايجاب خمس صلوات فاذا صلى الخمس فهو جازم بوجوب الخمس عليه لوجوب سببها الذى هو الشك لا متردد فى نيته حتى يقال ان هذه المسئلة مستثناة من قاعدة ان النية لا تصح فى التردد

﴿المسئلة الثالثة﴾ المشروع فى نية العبادة ان ينوى امتثال أمر الله تعالى فى ايقاع الصلاة منوية مثلا فان النية فى الصلاة مشروعة شرطا فى صحتها وليس المشروع ان ينوى نية الامتثال حتى يلزم التسلسل ويصح ان يقال ان النية لا تحتاج الى النية لانها من قبيل ما صورته فعله كافية فى تحصيل مصلحته لان مصلحتها التمييز وهو حاصل بها ولو لم يقصد فافهم ﴿المسئلة الرابعة﴾ ان الشرع لم يشترط التفصيل فى النية بل اكتفى من الانسان اذا قصد صلاة الظهر مثلا ان ينوى فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتنسحب هذه النية المجملة على فروض الصلاة وسننها لم يتعين على الانسان حينئذ ان يقصد لما فى الظهر من فرض فينويه ولما فيه من سنة فينويه حتى تبرأ ذمته الاول ويثاب بالثانى كما لا يلزمه ان ينوى عدد السجدات وغيرها من أجزاء الصلاة بل يكتفى باستصحاب النية على ذلك على وجه الاجمال والله سبحانه وتعالى أعلم

قال اللهم امى وصلاتى فقالت اللهم لا يموت حتى ينظر فى وجه المياميس وكانت تأتى الى صومعته راعية ترعى الغنم فولدت فقيل لها ممن هذا الولد فقالت من جريج نزل من صومعته فواقعنى وساق الحديث وهذا الحديث يدل على وجوب طاعة الام فى قطع النافلة ويلزم من ذلك أن لا تكون واجبة بالشروع أو يقال ما وجب بالشروع يقطع للابوين بخلاف الواجب بالاصالة مع ان فى الاستدلال بالحديث نظرا وهو انه ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءها فيه واستجابة الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعى وانه مظلوم وقد ثبت فى كتاب المنجيات والموبقات فى فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب فى المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سببا الضرر يحصل للمظلوم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعى كما ان ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للمظلوم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله تعالى دعاءه سبب نقمته كما جعل يده ولسانه سببى نقمته والكل بذنوب سالفة للمظلوم فلا يستبعد استجابة دعاء الظالم فى المظلوم وانما كان يمتنع ذلك أن لو كان دعاؤه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره لقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وبهذا التقرير يظهر ضعف الاستدلال بهذا الحديث فانه ليس فيه الا استجابة الدعاء ومما يدل على تقديم طاعتهما على المندوبات ما فى مسلم ان رجلا قال يا رسول الله أبايعك على الهجرة والجهاد قال هل من والديك أحد حى قال نعم كلاهما قال فتبتغى الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجع الى والديك فاحسن صحبتهما فجعل عليه السلام الكون مع الابوين أفضل من الكون معه وجعل خدمتهما أفضل من الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سيما فى أول الاسلام ومع انه لم يقل فى الحديث انهما منعاه بل هما موجودان فقط فامره عليه السلام بالافضل فى حقه وهو الكون معهما وفرض الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عند النبى ﷺ عنه ويندرج فى هذا المسلك غسل الموتى ومواراتهم وجميع فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها وهذا الحديث أعظم دليل وأبلغه فى أمر الوالدين فانه عليه الصلاة والسلام رتب هذا الحكم على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن أمرهما وعصيانهما وحاجتهما

من نفل وغيره صحيح غير قوله واذا قدم خدمتها على فروض الكفايات فعلى النفل بطريق الاولى فانه لقائل أن يقول ليس ذلك فى النفل أولى لان تركه فرض الكفاية مع قيام غيره به لا تفوت به مصلحة وترك النفل تفوت به مصلحة ذلك النفل ويمكن الجواب بأن مصلحة النفل انما هى مجرد الثواب وكذلك مصلحة فرض الكفاية فى حق من هو زائد فى العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الفرض لكن ثواب فرض الكفاية أعظم فتتحقق الاولوية

﴿الفرق التاسع عشر بين قاعدتى ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه﴾ أما ما شرعت فيه فضبطه شيخ والدى الشيخ ابراهيم الباجورى فى حاشيته على السنوسية بأن كل أمر ذى بال أى ذى حال يهتم به شرعا بحيث لم يجعل الشارع له مبدأ غير البسملة ولم يكن ذكرا محضا ولا من سفاسف الامور أى الامور الخسيسة ولا محرما لذاته ولا مكروها لذاته فقوله بحيث لم يجعل الشارع له مبدأ غير البسملة قال الانبابى فى تقريراته عليه هو صادق بصورتين ما اذا لم يجعل له مبدأ أصلا أو جعل مبدأه البسملة والصورة الاولى غير مرادة

لانها لا توجد الا في الذكر المحض أو المحرم لذاته أو المكروه لذاته أو سفاسف الامور وقد أخرج ما ذكر بقوله ولم يكن ذكرا محضا الخ اهـ أي بان لم يكن ذكرا أصلا بل كان من العبادات كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك أو من المباحات كالاكل والشرب والجماع وكان ذكرا غير محض كقراءة القرآن فانهما وان كانت من أعظم القربات والبركات الا انها لم تكن ذكرا محضا كما لا يخفى فلذا شرعت فيها البسملة وأما ما لا تشرع فيه فستة أنواع كما يفيده الضابط المذكور والاول ما جعل الشارع له مبدأ غير البسملة كالصلوات والاذان فان الشارع جعل مبدأهما التكبير وكالحج والعمرة فانه جعل مبدأهما التلبية والثاني ما كان ذكرا محضا كلا اله الا الله محمد رسول الله وسبحان الله وبحمده والثالث ما كان من سفاسف الامور والرابع ما كان محرما لذاته كالزنا وشرب الخمر وأكل الميتة والخامس ما كان مكروها لذاته كأكل البصل النيء على ما نقله الانبابي عن العلامة الشرقاوي في حاشية التحرير في باب الوضوء من انه بالقيد المذكور تلزمه الكراهة لذاته خلافا لمن جعله من المكروه لعارض والسادس نحو القيام والقعود فما أبيح ولم يكن من المحقرات ولا من ذوات البال فلم تشرع في الاول لان المشروع بدؤه بغيرها ولا في الثاني لاتحاد النوع فكما لا تبدأ البسملة بالبسملة لانها ذكر في نفسها وغيرها كالشاة من الاربعين كذلك لا يبدأ الذكر المحض بها لما ذكر فيها لاسيما وقد روى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله فهو أبتر فتأمل بانصاف ولا في الثالث لان الاولى في مثل ذلك تركها تعظيما لاسمه تعالى نعم ان قصد بها عند محقر كامتخاطه التحصن والتبرك لنفسه بان يقدر المتعلق بسم الله أتحصن من ضرر هذا الفعل أو أستنزل البركة على لا امتخط يرجع لذوات البال كما في شرح المجموع وضوء الشموع ولا في الرابع والخامس لقول الشيخ الباجوري فتحرم على المحرم لذاته وتكره على المكروه كذلك قال الانبابي عليه هذا أحد أقوال حاصلها انه قيل تكره التسمية على كل من المكروه والمحرم ولو لعارض لما في ذلك من مراغمة الشارع بجعل المنهى عنه محلا للبركة وقيل تحرم التسمية عليهما اذ المراغمة تقتضي التحريم بل قال بعضهم

وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرهما بل بمجرد وصف الابوة مقدم على ما تقدم ذكره واذا نص النبي عليه السلام على تقديم صحبتهما على صحبته عليه السلام فما بقي بعد هذه الغاية غاية واذا قدم خدمتهما على فعل فروض الكفاية فعلى النفل بطريق الاولى بل على المندوبات المتأكدة وقد روى في بعض الاحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان جريج فقيها لعلم ان اجابة امه أفضل من صلاته لانه في ذلك الوقت كان الكلام الذي يحتاج اليه في الصلاة مباحا كما كان في أول شرعنا وعلى هذا التقدير يندفع الاشكال ويكون جريج عصى بتركه طاعتها في امر مباح أو مندوب اليه وهو الصمت حينئذ * فوائد في الحديث المتقدم * المياميس الزواني جمع زانية ووجه المناسبة انه لما منع أمه من النظر الى وجهه محتجا بالصلاة دعت عليه بان ينظر الى وجوه الزواني عقوبة على الامتناع من النظر الى وجهها ويدل الحديث أيضا على منع السفر المباح الا باذنهما فان غيبة الوجه فيه أعظم ويدل أيضا على وجوب طاعتهما في النوافل ويدل أيضا على أن العقوق يؤاخذ به الانسان وان عظم قدره في الزهد والعبادة لان جريجا كان من أعبد بني اسرائيل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات فما ظنك بغيره اذا عق أبويه ويدل على تحريم أصل العقوق قوله تعالى فلا تقل لهما اف واذا حرم هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى ويدل على مخالفتهما في الواجبات قوله تعالى وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وفي الآية فائدتان * الفائدة الاولى ان الابوين يجب برهما ويحرم عقوقهما وان كانا كافرين فانه لا يأمر بالشرك الا كافر ومع ذلك فقد صرحت الآية بوجوب برهما * الفائدة الثانية ان مخالفتهما واجبة في امرهما بالمعاصي ويؤكد ذلك قوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق * (المسألة السادسة) * قال أبو الوليد الطرطوشي اما مخالفتهما في طلب العلم فان كان في بلده يجد مدارسة المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء فاراد أن يظعن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل طريقته لم يجز الا باذنهما لان خروجه اذاية لهما بغير فائدة وان أراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف ومراتب القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنهما والا خرج ولا طاعة لهما في منعه لان تحصيل درجة المجتهدين فرض على الكفاية قال سحنون من كان اهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا

قال (المسألة السادسة قال أبو الوليد الطرطوشي الى آخر المسألة) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله قال أبو الوليد فقد سبق التنبيه على أن كنيته أبو بكر

ان التسمية على شرب الخمر كفر ولا يخفى ان كلا من أصحاب القولين يقول بتفاوت ماقال به من الكراهة أو الحرمة وقيل تكره على المكروه وتحرم على المحرم مطلقا وقيل وهو الراجح تكره على المكروه لذاته وتحرم على المحرم لذاته اذ المراغمة انما تتحقق حينئذ دون ما اذا كان العارض لان العارض انما يتسبب عنه منع الاستعمال فقط ولا يمنع التسمية اذ المحل فى ذاته قابل لها فلا مراغمة كذا فى حواشى البهجة نقلا عن العباب وغيره وأخذ من هذا بعض المحققين من أشياخنا انه لو عرض الاباحة لما نهى عنه لذاته كأن اضطر لأكل الميتة أو شرب جرعة خمر

لاساغة ماغص به أو لم يجد من يريد الادم سوى البصل النيء تبقى التسمية على الامتناع اذ المحل فى ذاته غير قابل لها والضرورة لادخل لها فى التسمية فتدبر اه وقال الامير فى شرح مجموعه وحاشيته ما حاصله ان الاظهر تحريمها فى المحرم مطلقا لما ورد ان الله يذكر عبده بمثل ماذكره وحال التحريم يماثله منه العقاب جزاء وفاقا وذلك ان حال التحريم اعراض عن رضا الله تعالى وملابسة لما يكرهه والعقاب ابعاد للعبد وايصال ما يكرهه اليه وقد روى ياداود قل للظالمين لا يذكرونى فانهم ان ذكرونى ذكرتهم واذا ذكرتهم مقتهم نعم القول بكراهتها فيه وجيه فان القاعدة الحسنات يذهبن السيئات لا العكس يعنى الغالب قوة ناموس الحسنة على السيئة بدليل كثرة الكفارات من الطاعات للذنوب ولذا كانت الحسنة بعشر والسيئة بواحدة وناهيك بحديث بطاقة التوحيد حيث ترجح فى الميزان على سجلات كثيرة والبسملة حسنة لانها فى ذاتها ذكر فلا يتسلط عليها ناموس السيئة حتى تنحط لرتبة التحريم فصارى الامر الكراهة للمجاورة وقد رجح الكراهة شيخنا فى حاشية الكرشى فى مبحث تسمية الوضوء تبعا للشبرخيتى وغيره ولم نقده لقول الخادمى فى بسملته ان قال بسم الله الخ عند شرب الخمر ونحوه يكفر على مافى الخلاصة لان التبرك والاستعانة بذكره لاتتصور الا فيما فيه اذنه ورضاه ويؤيده مافى آخر صيد الدر المختار ورأيت بخط ثقة سرق شاة فذبحها بتسمية فوجد صاحبها هل تؤكل الاصح لا لكفره بتسميته على الحرام القطعى بلا تملك ولا اذن اه وان كان مذهبنا الاكل

كان

يعرف المعروف كيف يأمر به أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه * قلت قد تقدم ان مخالفتهما فى الجهاد الذى هو فرض كفاية لاتجوز كما تقدم فى الذى رده عليه السلام لابويه عن الهجرة والجهاد معه لان الحاضر يقوم مقامه وهذه الفتوى تقتضى انه تجوز مخالفتهما فى فروض الكفاية فبينهما تعارض * والجواب عنه أن نقول العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية غير انه يتعين له طائفة من الناس وهى من جاد حفظهم ورق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم فهؤلاء هم الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ أو قليله أو سيئ الفهم لايصلح لضبط الشريعة المحمدية وكذلك من ساءت سيرته لايحصل به الوثوق للعامة فلا تحصل به مصلحة التقليد فتضيع أحوال الناس واذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات تعينت بصفاتها وصار طلب العلم عليها فرض عين فلعل هذا هو معنى كلام سحنون وابى الوليد والجهاد يصلح له عموم الناس فامره سهل وليس الرمى بالحجر والضرب بالسيف كضبط العلوم فكل بليد أو ذكى يصلح للاول ولا يصلح للثانى الا من تقدم ذكره فافهم ذلك ﴿المسألة السابعة﴾ قال أبو الوليد ان أراد سفرا للتجارة يرجو به مايحصل له فى الاقامة فلا يخرج الا باذنهما وان رجا أكثر من ذلك وهو فى كفاف وانما يطلب ذلك تكاثرا فهذا لو أذنا له لنهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تاذى بتركه كان له مخالفتهما لقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار وكما نمنعه من اذايتهما نمنعهما من اذايته فانه لو كان معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكلاه هلكا قدمت ضرورته عليهما قال * فان قلت قد قال مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لابويه منعه قال * قلت هذا فى الحضانة لانه قبل البلوغ كان تصرفه باذن كافله فاذا بلغ ذهب حجر الحضانة وتجدد حجر البر ويؤكد ذلك قول مالك فى الذى دعاه أبوه من السودان ومنعته أمه فمنعه مالك من الخروج بغير اذن الام وقال له اطع أباك ولا تعص امك فهو بعد البلوغ يمشى فى البلد حيث شاء دون السفر الا أن يكون فى موضع ريبة وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقا ﴿سؤال﴾ قوله تعالى ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن والنكاح مباح وقد نهى الاب عن منع ابنته منه فلا تجب طاعته فى ترك المباح ولا فى ترك المندوب بطريق الاولى ﴿جوابه﴾ ان البنت لها حق فى الاعفاف والتصون ودفع ضرر مواقعة الشهوة وسد ذرائع الشيطان عنها بالتزويج فاذا كان ذلك حقا لها واداء الحقوق واجب على الآباء للابناء ولا يلزم من وجوب الحق عليهم للابناء جواز اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق الا ترى ان مالكا فى المدونة منع من تحليف الاب فى حق له وقال ان حلفه

قال (المسألة السابعة قال ابو الوليد الى آخرها * قلت ماقاله فى ذلك صحيح غير قوله قال ابو الوليد فانه ابو بكر

ومنع علة التكفير اذالم يتهاون ولم يستحل فانه المعين على الخير والشر على انا لو سلمنا ان الاستعانة والتبرك به لا تتصور الا فيما فيه اذنه ورضاه فهو أمر لم يقصده وانما هو لازم لما فعله ولازم المذهب ليس بمذهب اذا لم يكن اللزوم بينا كما هنا خصوصا في مثل كفر المسلم لان القول بالكفر وان كان ضعيفا لا أقل من ان يقتضي ترجيح القول بالتحريم على القول بالكراهة وان كان وجيها نعم ربما خف الامر في الحرام العارض كالوطء في الحيض اهـ قلت ولا يعارض قاعدة قوة ناموس الحسنة على السيئة حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ لقول العلامة الامير في حاشيته على عبد السلام ان المنفي الايمان الكامل المصاحب للمراقبة اذ لولا حجاب الغفلة ماعصى أو انه ان استحله ومايقال ان الايمان يرفع ثم يرجع له يلزمه عدم ايمانه ان مات في تلك الحالة ومافي البخاري عن ابن عباس وشرحه عن أبي هريرة برفعه يحمل على رفع الايمان الكامل اهـ ومما يشهد لكون المنفي في الحديث المذكور الايمان الكامل ماحكى لي ان امرأة جميلة ذات عفة وديانة جاعت وطلبت من جارها ماتتقوت به فابى الا ان تمكنه من نفسها فامتنعت من ذلك وصبرت ثلاثة أيام حتى اشتد جوعها فأتته وقالت له قوتني وافعل ماتريد فلما تمكن منها هم لغلق الطاقة خوفا من أن يراه جاره فقالت له ماتريد فاخبرها بذلك فقالت له يامجنون تخشى الجار ولا تخشى الجبار الذي لا تخفى عليه خافية فأثر كلامها في قلبه وترك الزنا بها وأعطاها مطلوبها وقال العلامة الصفتي المالكي في حاشيته على شرح ابن تركي على العشماوية والندب بالمعنى الاعم الشامل للسنة والمستحب هو حكم البسملة الاصلي لانها ذكر وأقل مراتبه عند عدم منافي التعظيم الندب فتسن عينا كما في الاكل والشرب كما اعتمده الشيخ علي العدوي في حاشية الخرشي وارتضاه شيخنا الشيخ محمد عبادة وقيل تسن كفاية في الاكل وتستحب في الوضوء والغسل والتيمم ونحو ذلك فيطلب الاتيان بها في غالب الامور ذوات البال ولو شعرا اذا كان محتويا على علم أو وعظ لا ان كان شعرا حراما فانها تحرم فيه كما أفاده الحطاب وغيره وقد يعرض لها الوجوب بالنذر كما اذا قلت نذر على ان أبسمل في هذا الكتاب مثلا فلا يتعلق بها الوجوب اصالة أبدا الا على مذهب الامام الشافعي رضي الله تعالى

كان جرحة في حق الولد فالآية مادلت الا على الوجوب على الآباء لا على اباحة اذايتهم بالمخالفة ﴿المسألة الثامنة﴾ في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشي قال بعض العلماء انما تجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمية وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يتناكحا كالآباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات وان علوا والاولاد واولادهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخالات فاما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة لجواز المناكحة بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها لما فيه من قطيعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك اذايتهما واجبة ويجوز الجمع بين بنتي العم وبنتي الخال وان كن يتغايرن ويتقاطعن وما ذاك الا أن صلة الرحم بينهما ليست واجبة وقد لاحظ ابو حنيفة هذا المعنى في التراجع فقال يحرم التراجع في الهبة بين كل ذي رحم محرم ﴿سؤال﴾ مامعنى قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره السعة في الرزق والنساء في الاجل فليصل رحمه مع أن المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ماوجد منها ومالم يوجد في الازل فتعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن اراد وجوده وبعدم كل ممكن اراد بقاءه على العدم الاصلي أو اراد عدمه بعد وجوده فجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسير سبب من الاسباب ﴿جوابه﴾ من العلماء من يقول انما ذلك بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل واما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا يقبلان الزيادة * قلت وهذا الجواب عندي ضعيف بسبب ان البركة أيضا من جملة المقدرات فان كان القدر مانعا من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان * أحدهما ايهام ان البركة خرجت عن القدر فان المجيب قد صرح بان تعلق القدر مانع فحيث لا مانع لا قدر وهذا رديء جدا وثانيهما (٢) انه يقلل الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا الزيد ان وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجد من الوقع لذلك مالا يجده من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا بل يبارك لك في عمرك فقط فيختل المعنى الذي قصده رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال (المسألة الثامنة في بيان الواجب من صلة الرحم الى آخر المسألة) * قلت ماقاله في ذلك كله من الاجوبة وغيرها صحيح غير قوله وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطلع على الغيب لذهبت عنه جهالات كثيرة فان هذا اللفظ مستنكر مستقبح يجب تجنب مثله ويمتنع اطلاقه في جانب النبي صلى الله عليه وسلم وفي جانب سائر الرسل والانبياء على الله عليه وعليهم أجمعين

(٢) الوجه ثانيتهما بالتاء

عنه القائل بأنها جزء من الفاتحة أو على قول ابن نافع من أئمتنا بوجوبها في الصلاة والواجب في الذبح بقيد الذكر والقدرة مطلق ذكر لا خصوص البسملة كما في شراح المختصر وكلامنا فيما يتعلق بها بخصوصها والمعتمد انه يقتصر في الذبح على بسم الله فقط ولا يزيد الرحمن الرحيم بخلاف الوضوء والاكل لانه تعذيب للحيوان وكون الاكل فيه تعذيب للقمة بالمضغ في غاية البعد والا فيلزم عليه ان شرب الماء أو استعماله بالوضوء فيه حتف له ولا وجه له ونذرها في صلاة من الصلوات الخمس لا نص في المذهب على لزومه كما قالوا به فيمن نذر صوم رابع النحر مع انه مكروه أو عدم لزومه لكراهتها فيها والنذر انما يلزم به ما ندب نعم استظهر شيخنا الامير انها تلزم لانها عهد لها طلب في الجملة فيما اذا قصد الخروج من الخلاف وتتعلق بها الكراهة في الامور المكروهة كعند شرب الدخان لانه مكروه على الاظهر وكالاتيان بها في الوطء المكروه كأن يطأ الجنب ثانيا قبل غسل فرجه كما في الخرشي ويكره الاتيان بها أيضا في الاذان والذكر وصلاة الفرض وان كان فيها شرف عظيم شرعا وعرفا لانها مشتملة على الذكر أو هي نفسها ذكر فلا تحتاج لذكر آخر فتأمل ولم أر نصا في المذهب على حكم الاتيان بها في أول براءة وفي أثنائها الا ان المعتمد عند الشافعية كما أخبرني به جماعة من الثقات من أشياخي من الشافعية وهو ما صرح به العلامة الرملي من الشافعية من كراهتها في أول براءة واستحبابها في أثنائها خلافا لقول ابن حجر تحرم في أولها وتكره في أثنائها فانه ضعيف وتعرض لها الحرمة في تلاوتها للجنب على انها التي في سورة النمل لا على انها ذكر بقصد التحصن وفي ابتداء المحرمات كالزنا وشرب الخمر على الاظهر ولا تتعلق بها الاباحة على الظاهر لانها ذكر وأقل مراتبه الندب نعم قال الخادمي انها مباحة في أول القعود والقيام لانها انما تطلب في ذي البال دون هذا انتهى لكنه مردود بأنه ان أتى بها في غير ذي البال ان كان قصده التبرك أو التحصن فيرجع للذكر وان كان قصده التهاون فهو كفر وقولهم تطلب في ذي البال أي تتأكد فيه وأما الطلب الكلي الذي أتى لها من حيث الذكر فلا بد منه أي في غير ذي البال عند عدم مناف التعظيم كما هنا

من المبالغة في الحث على صلة الرحم والترغيب فيها بل الحق ان الله تعالى قدر له ستين سنة مرتبة على الاسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء ورتب له عشرين سنة أخرى مرتبة على هذه الاسباب وصلة الرحم واذا جعلها الله تعالى سببا امكن ان يقال انها تزيد في العمر حقيقة كما نقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار بالوضع الشرعي لا بالاقتضاء العقلي ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا لزيادة النساء في العمر بادر الى ذلك كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء والايمان رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران وبقي الحديث على ظاهره من غير تأويل بل يخل بالحديث على ما تقدم وكذلك القول في الرزق حرفا بحرف وكذلك نقول الدعاء يزيد في العمر والرزق ويدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الا على سبب عادي ولو شاء لما ربطه به * ومن هذا الباب الجواب عن سؤال صعب ورد في قوله تعالى ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء فقال بعض الفقهاء هنا سؤال وهو انه عليه السلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبقي على ما هو فيه من الخير * والجواب عنه ان الله تعالى قدر الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا يترتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بها من العلوم والجهالات فالجهل سبب عظيم في العالم للمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة فالملك الذي دفع له السم فأكله فمات منه كيدا من اعدائه انما قدر الله تعالى انه يموت بالسم مع جهله به اما لو علمه لم يتناوله وكذلك ان الله تعالى اذا كان قد قدر نجاته منه قدر اطلاعه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فالمقدر على تقدير الجهل نحن نمنع انه مقدر على تقديره العلم بل المقدر على تقدير العلم ضده فالرزق الحقير انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك من أسباب الرزق اما مع العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الرزق فلا نسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير كما نقول ما قدر الله من دخول المؤمنين الجنة الا على تقدير الايمان اما مع عدمه فلا نسلم ان الله تعالى قدر لهم الجنة وما قدر للكفار النار الا على تقدير جهلهم بالله تعالى اما على تقدير علمهم به تعالى فلا نسلم انه قدر لهم النار وعلى هذه الطريقة يتضح لك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطلع على الغيب لذهبت عنه جهالات كثيرة كثر عنده من الخير ما لم يكن عنده الآن وما مسه السوء ولقد نجزم ان المحنة في احد وقتل حمزة وغيره انما قدرها الله تعالى

بسبب

وطلبها للكنيف مع انه ليس بذي بال ومناف للتعظيم امالانه من حيث انه محل لقضاء الحاجة يكون ذابال كالشيخ محمد عبادة واما لان القصد منها حينئذ التحصن من الجن ومن هذا يعلم انه ينبغي لمن يأتي بها عند كب الماء والتفلة ونحوهما من المحقرات ان يقصد بذلك التحصن والتبرك لنفسه لا لكب الماء ولا للتفلة صونا لاقتران اسمه تعالى بالمحقرات كالخادمي والمراد بالجواز في قول المختصر وجازت كتعوذ بنفل عدم تأكد الطلب ونفي الكراهة فلا ينافي ندبها وكون الاتيان بذكر الله ولا ثواب له بعيد كما قاله شيخنا الامير اهـ بتلخيص وتوضيح ما وحذف وظاهره كراهتها في المكروه مطلقا وحرمتها في المحرم مطلقا

وبالجملة فالبسملة شرعت في غالب ذوات البال اصالة أو لعارض قصد التحصن والتبرك لنفسه وهو ماعدا نحو الصلوات مما جعل الشارع مبدأه بغيرها وما عدا الذكر المحض وغير ذوات البال من المحرم والمكروه مطلقا أي ولو كانا لعارض ونحو القيام والقعود والامور الخسيسة ولم تشرع في ستة امور الاول نحو الصلوات مما جعل الشارع مبدأه بغيرها والثاني الذكر المحض والثالث والرابع المحرم والمكروه ولو كانا لعارض والخامس الامور الخسيسة باعتبار ذاتها وعدم قصد التحصن والتبرك لنفسه والا رجعت بذلك لذوات البال والسادس نحو القيام والقعود مما أبيح ولم يكن من المحقرات ولا من ذوات البال وحكمها فيما شرعت فيه من ذوات البال تأكد الندب بالمعنى الاعم الشامل للسنة والمستحب على ماومنه(١)

بسبب عدم العلم بامور وعواقبها في ذلك اليوم ولو قدر حصول العلم بعواقب ذلك اليوم لكان الامر على خلاف ذلك و بالجملة فقد كثرت تلك النظائر لتستيقظ لهذه القاعدة وسر القضاء والقدر فيندفع السؤال وهو موضع حسن ﴿ فائدة ﴾ اطلق جماعة من العلماء القول بأن للام ثلثي البر لقول النبي عليه السلام لما قال له رجل يارسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال امك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك وروى ذلك مرتين و روى ثلاثا فعلى رواية مرتين قالوا يكون لها ثلث البر وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أرباع البر لان الاب جاء في المرة الرابعة وهذا يعتقد انه سهل وليس بالسهل وذلك ان قول السائل أي الناس أحق انما سأل عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرفها الرتبة العالية فاخذ يسأل عن الرتبة التي تليها بصيغة ثم التي للتراخي الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق الاول في البر فقال له صاحب الشرع امك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه المرتبة الثانية أخفض رتبة من الاولى وكذلك الاجوبة التي بعدها بتلك الرتب المجاب بها وكما وجب نقصان الرتبة الثانية عن الاولى وجب أيضا نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية عملا بثم الدالة على التراخي والنقصان ثم رتبة الاب تكون أخفض الرتب وأقلها وعلى هذا التقدير لا تكون رتبة الاب مشتملة على ثلث البر اذ لو اشتملت لكانت الرتب مستوية وقد تقرر انها مختلفة وان الاخيرة أقل مما هو أقل وانه يجب نقصان كل رتبة فضلا عما قبلها فيتعين نقصان الرتبة الاخيرة بمقادير عديدة عن الرتبة الاولى بعد تعدد الاسئلة والاجوبة فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدارين على احدى الروايتين وثلاث مقادير على رواية الثلاث فيكون نصيب الاب أقل من الثلث وأقل من الربع قطعا فيبطل القول بأنه ثلث البر على احدى الروايتين وثلاثة أرباع البر على الرواية الاخرى بل أقل بكثير وكما وجب نقصان الاب عن الربع أو الثلث وجب أيضا أن لا يقال للام ثلثا البر أو ثلاثة أرباعه لان الانصباء المضمومة اليها مختلفة المقادير كما تقدم وانما يلزم ما قالوا أن لو كانت المقادير مستوية * فان قلت فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور * قلت ذلك عسير علي وانما الذي يتيسر لي ايراد السؤال اما تحرير المقدار فلا أعلم الآن ثم اقتضت أصل النقصان مع زيادة في النقصان يحصل بها التراخي بثم اما مقدار ذلك الذي به حصل فلا يتعين لي بل جزمت بالتفاوت فقط فان تيسر الضبط في ذلك فاضبطه فان قلت ثم حرف عطف تقتضي معطوفا ومعطوفا عليه وليس معنا قبلها أو بعدها الا كلام فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الاولى والثانية والقاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه * قلت أيضا هذا سؤال مشكل يحتاج الى نظر وتحرير على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم ان السائل انما سأل عن غير الام والتراخي عنها في الرتبة فكيف أجيب بالام وكيف يقال ان التراخي عن الام في البر هو للام حتى يحصل الجواب به وهذا أيضا

عند الشافعية المحرم والمكروه لعارض لما علمت وفي نحو الصلوات المفروضة والذكر المحض الكراهة وفي المحرم مطلقا عندنا أو لذاته فقط عند الشافعي ولو أباحته الضرورة التحريم على الاظهر وفي المكروه مطلقا عندنا أو لذاته فقط عند الشافعي ولو أباحته الضرورة الكراهة نعم الحرمة عند نافي المحرم لعارض والكراهة في المكروه لعارض أخف منهما في المحرم لذاته والمكروه لذاته فافهم وفي الامور الخسيسة باعتبار ذاتها خلاف الاولى صونا لاقتران اسمه تعالى بالمحتقرات ومع قصد التحصن والتبرك لنفسه الندب لرجوعها لذوات البال بذلك فمن باب أولى نحو القيام والقعود وان لم تشرع فيه لان أقل مراتب الذكر الندب وان لم يتأكد الا في ذوات البال فافهم

(١) هكذا بالاصل ولعله على ما مر

اشكال آخر * والجواب أن نقول هذا عطف وكلام محمول على المعنى كان السائل لما قيل له أحق الناس وأولاهم أمك قال فلمن أتوجه بالبر بعد ذلك واشتغل به فقيل له أيضا توجه لامك فقوبل مافهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالملازمة اظهارا التأكيد حقها فقال اذا توجهت أيضا اليها وفرغت فلمن أتوجه بعد ذلك أيضا فقيل له امك فقوبل أيضا مافهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالبر والملازمة اظهارا لتأكيد حقها فصارت الام معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين الى رتبتين متباينتين فهى بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والشئ الواحد اذا أخذ مع وصفين مختلفين صار شيئين مختلفين كما تقول زيد ابن وأخ وفقيه وتاجر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير انه لما أخذ مع المختلفات صار مختلفا فهذا السر هو المحسن للعطف واعادة الام فى الرتب وهذا الحديث كما ترى فيه مافيه من القلق والاشكال مع انه فى بادئ الرأى فى غاية الظهور وكم من شئ يكون ظاهرا فى بادئ الرأى فاذا اختبر حرج منه غرائب

﴿ فصل ﴾ اذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للاجانب والواجب للوالدين فان كل مايجب للاجانب يجب للوالدين وضابط مايختص به الوالدان دون الاجانب هو اجتناب مطلق الاذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن و وجوب طاعتهما فى ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وماعدا ذلك لاتجب طاعتهم فيه وان ندب الى طاعتهم و برهم مطلقا وكذلك الاجانب يندب برهم مطلقا غير ان الندب فى الابوين أقوى فى غير القرب والنوافل ولاندب فى طاعة الاجانب فى ترك النوافل بل الكراهة من غير تحريم وأما مايجب لذوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت تلك المسائل فى الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذى قدرت عليه فى هذا الفرق وقد رأيت جمعا عظيما على طول الايام يعسر عليهم تحرير ذلك

﴿ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ماتؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة مالايؤثر فيه ذلك من التصرفات ﴾

وردت الاحاديث الصحيحة فى نهيه عليه السلام عن بيع الغرر وعن بيع المجهول واختلف العلماء بعد ذلك فمنهم من عممه فى التصرفات وهو الشافعى فمنع من الجهالة فى الهبة والصدقة والابراء والخلع

قال (الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ماتؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة مالايؤثر فيه ذلك من التصرفات) * قلت ماقاله فى هذا الفرق صحيح ظاهر

﴿ وصل ﴾ فى زيادة تحرير هذا الفرق ببيان الفرق بين المحرم والمكروه لذاته و بين المحرم والمكروه لعارض قال العلامة الانبابى فى تقريراته على باجورى السنوسية يظهر ان المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته مالم يكن تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما والمحرم لعارض والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكراهته لعلة يدور معها وجودا وعدما فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لان تحريم الزنا لايدور مع علته التى هى اختلاط الانساب وجودا وعدما اذ قد تنتفى العلة و يوجد التحريم كما اذا وطئ رجل صغيرة وكذلك تحريم شرب الخمر لايدور مع علته التى هى الاسكار اذ قد ينتفى الاسكار و يوجد التحريم كما اذا اعتاد الشخص شرب الخمر بحيث لايؤثر فى عقله شيأ أو شرب قدرا لايسكر والوضوء بماء مغصوب من المحرم لعارض لان تحريمه يدور مع علته التى هى الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعدما والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لان كراهته لاتدور مع علته التى هى خوف الطمس مع عدم الحاجة اذ قد تنتفى العلة وتوجد الكراهة كما اذا أخبره معصوم بانه لايحصل له طمس اذا نظر لفرج حليلته والوضوء بالماء المشمس من المكروه لعارض لان كراهته تدور مع علته التى هى خوف البرص وجودا وعدما فاذا امتنعت العلة بأن لم يكن تشميسه فى نحاس أو كان فيه ولم يكن القطر حارا انتفت الكراهة و بهذا اندفع مايقال لايعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاتهما و بين المحرم والمكروه لعارض لانه اذا نظر للشرب من حيث هو فجائز وان نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام كما انه ان نظر للوضوء فى ذاته فهو جائز وان نظر لكونه بماء مغصوب فهو حرام وكذا يقال فى المكروه فان كان المراد بالمحرم والمكروه لذاتهما ما كان تحريمه وكراهته لا لعلة ولعارض ما كان ماذكر لها ورد عليه ان للكل علة ولافرق اهـ بتوضيح وتغيير ما وتمثيله للمكروه لذاته بالنظر لفرج الحليلة مبنى على مذهبه واما على مذهبنا فمباح ففى مجموع الامير مع شرحه وحواشيه وحل بالعقد أى بشرط الاشهاد غير الايلاج بدبر من نظر فرج وغيره خلافا لمن قال نظر الفرج يورث العمى نعم الاكمل خلافه كما فى حديث عائشة رضى

والصلح

الله تعالى عنها والله مارأى منى ولارأيت منه اهـ فالاولى التمثيل لذلك بأ كل من لم يقصد دخول المسجد نحو البصل النيء وليس عنده مايزيل به رائحته لان كراهته على القول بها لاتدور مع علته التى هى تأذى غيره ولو ملكاوجودا وعدما لتحقق الكراهة ولولم يجتمع مع أحد أواجتمع بمن ضعفت حاسة شمه قال العلامة الصفتى ماحاصله ان أكل الثوم والبصل والفجل ونحو ذلك ان كان فى المسجد فحرام ولولم يكن به أحد ولو كان عنده مايزيل به رائحته وان كان خارج المسجد فخلاف الاولى ان كان عنده مايزيل به رائحته فان لم يكن عنده مايزيل به رائحته فان قصد دخول المسجد فحرام والا فقيل بالكراهة

وقيل بالجواز وقيل بالحرمة وهو الظاهر أفاده الشيخ فى حاشية الخرشى والله أعلم

﴿ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة ﴾

من حيث ان صاحب الشرع خصص الصوم باضافته الى نفسه الموجبة لتشريفه على غيره كما فى الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وأنا أجزى به مع ان الصلاة أفضل منه كما عليه الفتاوى وحديث أفضل أعمالكم الصلاة والأثر المشهور عن عمر رضى الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندى الصلاة فاحتيج الى بيان الفارق الذى أوجب هذه الاضافة والتخصيص واضطرب الناس فيه فمن قائل ان الصوم لما كان أمرا خفيا لايمكن ان يطلع عليه حقيقة الا الله تعالى نبه على شرفه

والصلح وغير ذلك ومنهم من فصل وهو مالك بين قاعدة مايجتنب فيه الغرر والجهالة وهو باب المماكسات والتصرفات الموجبة لتنمية الاموال ومايقصد به تحصيلها وقاعدة مالا يجتنب فيه الغرر والجهالة وهو مالا يقصد لذلك وانقسمت التصرفات عنده ثلاثة أقسام طرفان وواسطة فالطرفان أحدهما معاوضة صرفة فيجتنب فيها ذلك الا مادعت الضرورة اليه عادة كما تقدم ان الجهالات ثلاثة أقسام فكذلك الغرر والمشقة * وثانيهما ماهو احسان صرف لايقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فان هذه التصرفات لايقصد بها تنمية المال بل ان فاتت على من أحسن اليه بها لاضرر عليه فانه لم يبذل شيأ بخلاف القسم الاول اذا فات بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول فى مقابلته فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه اما الاحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعا وفى المنع من ذلك وسيلة الى تقليله فاذا وهب له عبده الآبق جاز أن يجده فيحصل له ماينتفع به ولا ضرر عليه ان لم يجده لانه لم يبذل شيأ وهذا فقه جيل ثم ان الاحاديث لم يرد فيها مايعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم منه مخالفة نصوص صاحب الشرع بل انما وردت فى البيع ونحوه وأما الواسطة بين الطرفين فهو النكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصودا وانما مقصده المودة والالفة والسكون يقتضى أن يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقا ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط فيه المال بقوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فلوجود الشبهين توسط مالك فجوز فيه الغرر القليل دون الكثير نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت ولايجوز على العبد الآبق والبعير الشارد لان الأول يرجع فيه الى الوسط المتعارف والثانى ليس له ضابط فامتنع والحق الخلع بأحد الطرفين الاولين الذى يجوز فيه الغرر مطلقا لان العصمة واطلاقها ليس من باب مايقصد للمعاوضة بل شأن الطلاق أن يكون بغير شئ فهو كالهبة فهذا هو الفرق بين القاعدتين والضابط للمتباين والفقه مع مالك رحمه الله فيه

﴿ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك
وبين قاعدة النهى عن المشترك ﴾

هذا الفرق جليل عظيم دقيق النظر خطير النفع لايحققه الا فحول العلماء والفقهاء فاستقبله بعقل سليم وفكر مستقيم وذلك ان الامر المشترك هو الحقيقة الكلية الموجودة فى أفراد عديدة كالرقبة بالنسبة

قال (الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك وبين قاعدة النهى عن المشترك

بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما قال ابن الشاط ماتوضيحه وهذا أحسن ماقيل فى ذلك عندى والمراد بقوله فى الحديث كل عمل ابن آدم له الخ الاعمال الظاهرة فقط لامايشمل الباطنة من الايمان وسائر أعمال القلوب الحسنة حتى يقال أنها كالصوم فى الخفاء ولا تعارض بين تخصيص الصوم بهذه المزية دون الاعمال الظاهرة مع كون الصلاة أفضل منه اذ قد يتحقق فى المفضول من المزايا مالا يتحقق فى الفاضل كما سيأتى تقريره بعد هذا اهـ ومن قائل ان جوف الانسان فى الصوم يبقى خاليا فيحصل له به شبه وصف الربوبية فان الصمد هو الذى لاجوف له على أحد الاقوال فيه وفيه ان عموم الحديث المتقدم يقتضى تفضيله حتى على الاشتغال بالعلوم والانتقام من المجرمين

والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه كالصوم التخلق بأخلاق الرب ومن قائل ان الصوم اختص بأمر عظيم يوجب تشريفه بالاضافة المذكورة وهو ترك الانسان لشهواته وملاذه فى فرجه وفمه وفيه ان عموم الحديث يقتضى تفضيله حتى على الجهاد والحج مع انهما أعظم فى ذلك منه فان الانسان فى الجهاد مؤثر مهجته وجسده وحياته فتذهب جميع الشهوات تبعا لذهاب الحياة وفى الحج يترك المخيط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق الاوطان والاوطار والاهل والاولاد والاخوان ويركب الاخطار فى الاسفار ومن قائل ان تخصيصه بالاضافة لانه لم يتقرب به لغير الله تعالى بخلاف غيره من العبادات

وفيه ان الصوم أيضا وقع التقرب به الى الكواكب فيما يتعاطاه أرباب الاستخدامات للكواكب ومن قائل ان الصوم يوجب تصفية الفكر وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء وكل مايوجب ذلك يوجب حصول المعارف الربانية والاحوال السنية كما يشهد لذلك حديث لاتدخل الحكمة جوفا ملئ طعاما وحديث البطنة تذهب بالفطنة وهذه مزية عظيمة توجب التشريف بالاضافة المخصوصة وفيه ان الصوم لايختص بذلك بل الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له فى ذلك والتزام الادب معه والخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الربانية لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وقوله تعالى و يجعل لكم نورا تمشون به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة دالة على سبب المواهب والنور والهداية وجزيل الفضائل بل ينبغى ان يكون المترتب من ذلك على الصلاة اذا وقعت من المكلف على وجهها أكثر من المترتب من ذلك على الصوم لقوله تعالى فيما حكاه نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عنه من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتانى مشيا أتيته هرولة والمصلى يتقرب أكثر فيكون فضل الله عليه أعظم ومن قائل كذا ومن قائل كذا وكلها ضعيفة غير سالمة من النقض وأحسنها الاول ونقضه مدفوع كما علمت والله أعلم وكذلك

الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة وضابطه عند أرباب المعقول مالايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ومرادهم بذلك ماذكرته واذاعرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفى المشترك نفى جميع أفراده فانه اذا انتفى مطلق الحيوان من الدار فقد انتفى جميع أفراده من الدار واذا انتفى مطلق الانسان من الدار استحال أن يكون فيها زيد ولا عمرو ولا فرد من الانسان وهو معنى قول أرباب المعقول يلزم من نفى الاعم نفى الاخص واذا تصورت ذلك فى النفى فتصوره فى النهى فان معنى النهى الامر باعدام هذه الحقيقة وأن لاتدخل فى الوجود البتة ومقتضى ذلك أن لايدخل فرد من أفرادها الوجود البتة لانه لو دخل فرد لدخلت هى فى ضمنه فصار النهى والنفى من باب واحد فيكون الامر والثبوت من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفى فيه فرد واحد فمتى كان زيد فى الدار كان مطلق الانسان فى الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقا فيه

الى قوله والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات) * قلت ماقاله فى ذلك صحيح قال (ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل) * قلت ان أراد بمطلق الانسان الحقيقة من حيث هى فقوله صحيح والا فلا قال (ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة) * قلت هذا الاطلاق ليس بصحيح بل الصحيح التفصيل فان النكرة فى اللسان العربى على ضربين الاول نكرة يراد بها الحقيقة المشتركة بين الاشخاص كما فى قولهم تمرة خير من جرادة وهذا الضرب قليل فى الاستعمال الثانى نكرة يراد بها فرد مبهم من الاشخاص التى فيها الحقيقة كما فى قول القائل اشتر ثوبا وهذا الضرب يكثر فى الاستعمال فان أراد الاول فمراده صحيح والا فلا قال (وضابطه عند أرباب المعقول مالايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه) * قلت ذلك صحيح فى تحرير الحقيقة المشتركة قال (ومرادهم بذلك ماذكرته) * قلت ذلك صحيح على تقدير أن يكون مراده بالنكرة الضرب الاول لاعلى تقدير أن يكون مراده الضرب الثانى قال (واذاعرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفى المشترك نفى جميع أفراده الى قوله فصار النهى والنفى من باب واحد) * قلت بل يراد بمطلق الحيوان حقيقة الحيوان وهو الذى يعبر عنه بالمشترك بين الافراد وهذا خلاف مراده بمطلق البيع قبل هذا فانه قال انه يصح قولنا مطلق البيع حلال اجماعا ولو كان المراد بمطلق البيع ماأراد بمطلق الحيوان أى حقيقته للزم أن يكون كل بيع حلالا قال (فيكون الثبوت والامر من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفى فيه فرد واحد فمتى كان زيد فى الدار كان مطلق الانسان فى الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقا فيه) * قلت قد عاد هنا الى استعمال مطلق الحيوان بغير المعنى الذى استعمله قبل حيث تكلم على

﴿ الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول اجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص ﴾ الصحيح انه لافرق بين هذه الثلاثة القواعد بل كما لا يحمل اللفظ الدال على الكل على جزئه الذى قاعدته انه لا يعقل الا بالقياس الى كل فالنصاب فى نحو قولنا عند زيد نصاب لا يحمل على من عنده عشرة دنانير منفردة كذلك لا يحمل اللفظ الدال على الكلى على جزئيه الذى قاعدته انه اما حقيقى وهو كل شخص من نوع كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد الانسان وكالفرس المعين من نوع الفرس وكالحجر المعين من نوع الحجر واما اضافى وهو ما اندرج مع غيره تحت

كلى وهذا أعم من الاول لانه يصدق على نحو زيد وعمرو لاندراجهما تحت مفهوم الانسان والحيوان وغيرهما كما يصدق على نحو الانسان والحيوان والنامى لاندراج الاول مع الفرس تحت الحيوان والثانى مع النبات تحت النامى والثالث مع الجماد تحت الجسم فالكلى مقابل للجزئى والكل مقابل للجزء فالانسان والحيوان فى نحو قولنا فى الدار انسان أو حيوان لا يحمل على ان فيها خصوص زيد على الاول ولا خصوص حقيقة الانسان على الثانى فاذا قال القائل الرجل خير من المرأة أراد ان هذا الجنس على الجملة خير من هذا الجنس على الجملة لا أن كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس وكذلك لا تحمل الكلية أى اللفظ العام على بعض جزئياتها أى بعض الافراد اذا لم يكن ذلك البعض مخصصا وذلك لان القاعدة ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه بقيد ضمه مع باقى الاجزاء لا منفردا عنها مطلقا ولو كان فى النهى وخبر النفى فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة منضمة لاخرى لا مستقلة واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير منضمة لمثلها لا منفردة واذا نهى الله عن ثلاث ركعات فى الصبح لا يلزم منه النهى عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة وانما يلزم النهى عنهما متصلتين بثالثة واذا قلنا ليس عند زيد نصاب لا يلزم ان لا يكون عنده عشرة دنانير منفردة وانما يلزم (١) ان عنده عشرة منضمة لعشرة أخرى وان اللفظ الدال على الكلى

وكذلك اذا أمر آمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعتق رقبة أو اخراج شاة من أربعين تحقق ذلك باعتاق عبد معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية فى ضمنه واذا تقرر ان النهى والنفى من باب واحد والامر والثبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل فى جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل نقول زيد حاصل فى جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها ولذلك نقول الاحكام الشرعية واقعة فى الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لا تعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل نقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فعلمنا ان ثبوت الحكم فى المشترك لا يقتضى تعميم صوره بل يكفى فى ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم فى ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم فى المشترك و بين النهى عن المشترك ومنه نفى المشترك

النفى والنهى والذى حمله على هذا الاضطراب غفلته عن معنى المطلق وانه فى اصطلاح الاصوليين الواحد المبهم ولو تفطن له لم يضطرب قوله قال (وكذلك اذا أمر آمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعتق رقبة أو اخراج شاة من أربعين تحقق ذلك باعتبار عبد معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية فى ضمنه) قلت الامر بعتق رقبة ما أمر فيها فقط بالحقيقة الكلية ولا يمكن الامر بها الا على سبيل تكليف ما لا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة الكلية أن لا وجود لها فى غير الاذهان عند محقق المثبتين لها بل أمر الآمر بعتق رقبة لشخص مبهم لا معين وضرورة فعل المكلف لما أمر به تعينه قال (واذا تقرر أن النهى والنفى من باب واحد والامر والثبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل فى جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل نقول زيد حاصل فى جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها وكذلك نقول الاحكام الشرعية واقعة فى الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لا تعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل نقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فعلمنا ان ثبوت الحكم فى المشترك لا يقتضى تعميم صوره بل يكفى فى ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم فى ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم فى المشترك و بين النهى عن المشترك) قلت لو ثبت الحكم فى المشترك من حيث حقيقته لما خلا عنه فرد من افراده كالحيوان المحكوم له او عليه من حيث هو حقيقته انه جسم فلا بد ان يكون كل نوع من أنواعه وكل شخص من أشخاصه جسما ولكن ثبت الحكم الذى مثل به فى المشترك لا من حيث حقيقته بل من حيث هو أخص من حقيقته فان الاحكام الشرعية لم تثبت للافعال المكتسبة من حيث هى أفعال

(١) قوله وانما يلزم ان عنده الخ لعلها ان ليس عنده ليستقيم المعنى

لايدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل بل انما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لايدل ذلك على انه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لايدل ذلك على انه انسان واذا قلنا فيها انسان لايدل ذلك على انه مؤمن أو كافر واذا قلنا فيها مؤمن لايدل ذلك على انه زيد ولان حمل اللفظ العام على بعض الافراد ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل اجماعا وانما الفرق بين هذه الثلاثة أي الكل والكلي والكلية لاتحمل على ماذكرو بين قاعدة المطلق وهو جزئي مبهم كالنكرة في الاثبات يجوز فيه الحمل على أي جزئي كان غير انه ينقسم الى ثلاثة أقسام *(القسم الاول)* ما أجمع الناس فيه على الحمل على أعلى الرتب وهو ماورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقائص وماينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا اذ ليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى فقد قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومع ذلك قال في الآية الاخرى وما قدروا الله حق قدره وذلك يقتضي ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ماينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فلذلك كان الامر في هذا القسم متعلقا بأقصى غايته الممكنة للعبيد ومع ذلك قال عليه الصلاة والسلام لاأحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك * والقسم الثاني ما أجمع الناس فيه على الحمل على أدنى الرتب وهو الاقارير فاذا قال له عندي دنانير حمل على أقل الجمع وهو ثلاثة وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف اذ الاصل براءة الذمة فلذا قبل في هذا القسم التفسير بأقل الرتب * والقسم الثالث ما اختلف في حمله على أعلى الرتب أو على أدناها وله فروع منها فرع الحضانة هل تستحق الام الى الاثغار أو الى البلوغ قولان المشهور والثاني في المجموع مع شرحه وحاشيته حضانة الذكر بمجرد البلوغ فلا يشترط عقل ولا قدرة على الكسب على المشهور خلافا لابن شعبان وابن الحاجب والانثى لنفس الدخول لا للدعاء له فليست كالنفقة خلافا لما في الاصل فالمشكل مادام مشكلا لايخرج عن الحضانة كما لعبق وذلك لاحتمال أنوثته ولا يمكن الدخول اهـ وذلك الخلاف لان قوله عليه الصلاة

(تنبيه جليل) اعلم ان نفي المشترك والنهي عنه انما يعم كما تقدم اذا كان مدلولا عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولا عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النهي عنها فاذا قال القائل لغلامه ألزمتك النهي أو النفي واقع في الدار لايفهم منه السامع الا ان النهي حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار منفي غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النهي أو النفي كان ذلك منه تفسيرا يجري مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصا بعموم ولا معارضا لما تقدم من ظاهر لفظه بخلاف المدلول مطابقة ولو قال نهيتك عن مطلق الخمر ونفيت مطلق الخمر من الدار ثم بينه بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا يكون مخصصا لما تقدم منه من العموم في لفظ الخمر المعرف باللام فظهر بذلك حينئذ الفرق بين المشترك المدلول عليه مطابقة و بين المدلول التزاما وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدتين فقهيتين * احداهما انه اذا حلف

مكتسبة فقط بل من حيث هي أفعال مكتسبة لمن يتصف بالعقل فعلى ذلك لايصح الفرق ومتى ثبت الحكم للمشترك من حيث حقيقته عم أنواعه وأشخاصه ومتى انتفى الحكم عن المشترك من حيث حقيقته عم أيضا انواعه وأشخاصه والله أعلم قال (تنبيه جليل اعلم أن نفي المشترك والنهي عن المشترك انما يعم كما تقدم اذا كان مدلولا عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولا عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النهي عنها فاذا قال القائل لغلامه الزمتك النهي او النفي واقع في الدار لايفهم منه السامع الا ان النهي حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار منفي غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النهي أو النفي كان ذلك منه تفسيرا يجري مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصا لعموم ولا معارضا لما تقدم من ظاهر لفظه بخلاف المدلول مطابقة ولو قال نهيتك عن مطلق الخمر أو نفيت مطلق الخمر من الدار ثم بينه بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا يكون مخصصا لما تقدم منه من العموم في لفظ الخمر المعرف باللام فظهر الفرق) * قلت ماقاله ليس بواضح فان القائل اذا قال الزمتك النهي أو النفي واقع في الدار لايخلو ان يريد بالالف واللام في النهي والنفي العهد في الشخص او العهد في الجنس أو العموم على قول من أثبت ذلك فيهما فان أراد العهد في نهي معين ونفي معين لزم أن يكون المنهي عنه أو المنفي وهو المدلول التزاما معينا وان أراد بهما العهد في الجنس فلا بد أن يكون المدلول الالتزامي كذلك أيضا لانه ان لم يكن كذلك كان معينا واذا كان معينا لزم مثل ذلك في المتعلق به وهو النهي أو النفي وقد فرض غير معين وان أراد بالالف واللام العموم فلا بد من العموم في المتعلق فعلى هذا لم يظهر الفرق بين المدلول مطابقة والمدلول التزاما * قال (وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدتين فقهيتين * احداهما انه اذا حلف بالطلاق

والسلام أنت أحق به مالم تنكحي كما جاء في الحديث المشهور يقتضي ثبوت الاحقية لها فقط مالم تتزوج وهي تصدق بطرفين بالنسبة لحاله هو أدناهما الاثغار وأعلاهما البلوغ فاذا حملنا الحضانة على الاثغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية لان هذا التحريج انما وقع فيما اقتضاه اللفظ في موجب الحكم وسببه ومايترتب عليه الثبوت وأما الغاية المقولة في الحديث بالنسبة الى حالها فهي اشارة الى المانع وان تزوجها مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لامدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها لان المؤثر في المانع انما هو وجوده في العدم لاعدمه في الوجود كما تقدم ومنها فرع التفرقة

بين الامة وولدها هل يمنع ذلك الى البلوغ أو الى الاثغار وهو المشهور رهنا قولان وذلك لان قوله عليه الصلاة والسلام لا توله والدة على ولدها وان كان عاما في الوالدات والمولودين من جهة ان والدة نكرة في سياق النفي فتعم و ولدها اسم جنس أضيف فيعم وعاما في الزمان أيضا من جهة ان لا لانفي الاستقبال على جهة العموم كما في قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى غيرانه مطلق في أحوال الولد لان القاعدة ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال واذا كان مطلقا في الاحوال فهو يصدق في رتبة دنيا وهي الاثغار ورتبة عليا وهي البلوغ فاذا حمل لفظ الولد المطلق على أدنى مراتب جزئياته استقام ولم يعارضه عموم لا لانه راجع الينا كأنه قال حرم الله تعالى عليكم ذلك في جميع الازمنة المستقبلة من زمن هذا الخطاب وليس عمومه بالنسبة الى الامهات والاولاد حتى تكون فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات والاولاد فتأمل ذلك * ومنها فرع الرشد في قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم * اختلف العلماء فيه هل يحمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي لان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدالة على المعنى المطلق الذي هو المعنى الاخص المبهم غير المعين فاذا حمل على أدنى الرتب لم تكن فيه مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتمل فافهم * ومنها فرع الحرام هل يحمل في قوله أنت علي حرام على الثلاث أو الواحدة خلاف وذلك لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذا لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح قاله مالك والشافعي وجماعة من العلماء وكذلك اذا قال الطلاق يلزمني ثم حنث فان اللفظ انما هو عام في أفراد الطلاق مطلق في الزوجات فلو حنث عمهن الطلاق * فرع حسن فعلى هذا ان قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده * والقاعدة الاخرى اذا أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المخصصة وهذا عام يحتاج للتخصيص بالمخصص المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص وههنا لاعموم في المدلول التزاما بل حصل العموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العدم بوجود المرجح فلزم من وجود النية في البعض

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذا لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض والا لزم الترجيح من غير مرجح قاله مالك والشافعي وجماعة من العلماء) * قلت كان ينبغي على ما قرره من أن المدلول عليه التزاما مطلق ان لا يعمهن الطلاق ويخير في التعيين أو يقرع بينهن ولم يقل العلماء بعموم الطلاق فيهن الا احتياطا للفروج وصونا لها عن مواقعة الزنى فان الطلاق قد ثبت بقوله علي الطلاق أو ما أشبه ذلك ووقع الشك والاحتمال في عمومه لمحاله أو خصوصه فحمل على العموم فيها احتياطا كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة أو ثلاثا يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في اصل الطلاق فانه لا يلزمه شيء استصحابا لاصل العصمة * قال (وكذلك اذا قال الطلاق يلزمني ثم حنث فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق مطلق في الزوجات) * قلت اذا كان عاما في افراد الطلاق لزم ان يعم في الزوجات و في انواع الطلاق لان قوله الطلاق يلزمني في معنى كل طلاق أملكه يلزمني وطلاق كل واحدة مما يملكه وكذلك انواع الطلاق من الثلاث وغيرها فلزم من ذلك ان تلزمه الثلاث في كل واحدة منهن وقوله هذا ان قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده صحيح كما ذكر قال (والقاعدة الاخرى اذا أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد بعض الثياب ذاهلا عن بعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المخصصة وهذا عام يحتاج الى التخصيص بالمخصص المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص وههنا لاعموم في المدلول التزاما بل حصل العموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العام بوجود المرجح فلزمه من وجود النية في البعض

الدائر بين الرتب المختلفة فأمكن حمله على أعلاها أو على أدناها ويلحق به فى مذهب مالك من الالفاظ نحو البتة والبائن وحبلك على غاربك هل يحمل على أعلى الرتب وهو الثلاث أم لا كذا قيل وفيه ان ماذكر ليس هو سبب الخلاف هنا بل سببه هنا أمر آخر وهو العرف فى لفظة حرام وما ألحق بها من الالفاظ هل هو الثلاث أو الواحدة كما تقدم * ومنها فرع التيمم فى قوله تعالى فتيمموا صعيدا اختلف هل يحمل فيه لفظ صعيدا على مطلق ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى أو على أعلى رتب الصعيد وهو التراب وهو مذهب الشافعي وليس منها فرع حكاية الاذان فى قوله عليه الصلاة والسلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول حتى يقال ان المثل المذكور فى الاذان ان حمل على أعلى الرتب قال مثل ما يقول الى آخر الاذان أو على أدنى الرتب ففى التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك ضرورة ان المثلية تقتضى فى لسان العرب الشمول فى جميع الصفات الا ما خصه العرف كقولهم زيد مثل الاسد وما أشبهه فلم يفرعه مالك رحمه الله تعالى على قاعدة المطلق المذكورة وانما رأى ان حى على الصلاة حى على الفلاح ليس من الذكر وانما هو تحريض واستدعاء والمعهود فى الشرع انما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ وبالجملة فاستعمال الكلى فى جزئيه والكلى فى جزئيه والعام فى بعض الافراد لما كان مجازا لا حقيقة لم يجز الحمل عليه الا اذا دلت القرينة عليه واستعمال المطلق أى الجزئى المبهم فى جزئى معين لما كان حقيقة لا مجازا جاز الحمل عليه بلا توقف على قرينة تدل عليه نعم اذا اعتبر فى الجزئى أو الفرد ماهيته الكلية لا الشخصية كان استعمال الكلى فى الاول والعام فى الثانى حقيقة على القول الحق ومن هنا يظهر عدم توجه ما أورده القرافى فى تنقيحه على حصرهم الدلالة اللفظية الوضعية فى المطابقة والتضمن والالتزام من أن دلالة العام كعبيدى على بعض أفراده لا يصدق عليها واحد من هذه الثلاثة فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

المسئلة

وعدمها فى البعض وحصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية فى البعض دون البعض اعمل اللفظ العام فى بقية الافراد لانه لم يتعرض لاخراجه فاذا قال فى صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقى كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقى فى صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا وقولى الطلاق عام فى افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لا عموم فيه فى عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلقة اذا لم تكن له نية ويلزم الشافعية ان يخير وه فى هذه الصورة الاخيرة كما خيروه فى احداكن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات وأحقق فقه هذا الفرق باربع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب فى القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفى فى ذلك صورة واحدة بالاجماع

وعدمها فى البعض حصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية فى البعض دون البعض أعمل اللفظ العام فى بقية الافراد لانه لم يتعرض لاخراجه فاذا قال فى صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقى كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقى فى صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا) * قلت قد سبق ان قول القائل الطلاق يلزمنى انه ان كان للعموم فهو فى معنى كل طلاق أملكه يلزمنى فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات وفى كل واحدة جميع الطلقات وسيأتى الكلام معه فى الفرق الذى احال عليه ان شاء الله تعالى * قال (وقولى الطلاق عام فى افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لا عموم فيه فى عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلقة اذا لم تكن له نية) * قلت لقائل ان يقول ليس بعام بحسب اللغة قال (ويلزم الشافعية ان يخيروه فى هذه الصورة كما خيروه فى احداكن طالق بل هنا اولى لعدم ذكر الزوجات * قلت العكس اصوب وهو ان التخيير فى قوله احداكن طالق بين لتعليقه الطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس بالبين قال (وحقق فقه هذا الفرق باربع مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب فى القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفى فى ذلك صورة واحدة بالاجماع) * قلت لم يثبت الوجوب فى القدر المشترك بل اثبته فى رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفى صورة واحدة بالنص والاجماع تابع للنص

﴿ الفرق الثاني والعشرين بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين ﴾ وذلك ان حق الله تعالى هو متعلق أمره ونهيه الذي هو عين عبادته لا نفس أمره ونهيه المتعلق بها لأمرين * الاول قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيأ * الثاني ان الحق معناه اللازم له على عباده واللازم على العباد لابد ان يكون مكتسبا لهم وكيف يصح ان يتعلق الكسب بأمره ونهيه وهو كلامه وكلامه صفته القديمة وحق العبد ثلاثة أقسام الاول حقه على الله وهو ملزوم عبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه

من النار والثاني حقه في الجملة وهو الامر الذي يستقيم به في أولاه وأخراه من مصالحه والثالث حقه على غيره من العباد وهو ماله عليهم من الذمم والمظالم وتنقسم التكاليف باعتبار حق الله والقسمين الاخيرين من أقسام حق العبد الى أربعة أقسام * القسم الاول تكليف بحق الله تعالى المحض فلا يتأتى اسقاطه أصلا كالايمان وترك الكفر * والقسم الثاني تكليف بحق العباد المحض بعضهم على بعض أي أمره تعالى بايصال ذلك الحق الى مستحقه فالمراد بحق العبد المحض انه لو أسقطه لسقط كالديون والأثمان والا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو أمره بالايصال المذكور فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى * والقسم الثالث تكليف بالحقين المذكورين معا في التغليب فيه لحق الله تعالى على العبد فلا يسقط أو لحق العبد على العبد فيسقط خلاف كحد القذف شرعه الله صونا لعرض العبد وحد القتل والجرح شرعه الله تعالى صونا لمهجة العبد وأعضائه ومنافعها عليه * والقسم الرابع تكليف بحق الله تعالى على العبد وحق العبد في الجملة مما يستقيم به في أولاه وأخراه من مصالحه فلا يتأتى فيه للعبد اسقاط ولو لحقه لان الله تعالى قد حجر فيه على العبد حتى في حق نفسه لطفا به ورحمة له وأكثر الشريعة من هذا القسم فمن ذلك انه تعالى حجر برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه عقود الربا صونا لماله عليه وعقود الغرر والجهالات صونا لماله عن الضياع فلا يحصل المعقود عليه أو

﴿ المسألة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قال لنسائه احداكن طالق حرمن عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد * القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح للاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرمن كلهن بالطلاق وهو المطلوب وبهذه القواعد أجبت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيها لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى أوجب احدى الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما أن يقتضي التعميم أولا يقتضي فان اقتضى التعميم لغة وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم بغير مقتض فان التقدير ان

قال * (المسألة الثانية لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير) * قلت ذلك صحيح لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالاخص من غير عكس قال ﴿ المسألة الثالثة اذا قال لنسائه احداكن طالق حرمن عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد) * قلت ليس أحد الامور هو القدر المشترك بل أحد الامور واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها وقوله والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد ان أراد بذلك الحقيقة الكلية فليس أحد الامور هو الحقيقة الكلية وان أراد ان لفظ أحد الامور لا يختص به معين من تلك الامور فذلك صحيح ولا يحصل ذلك مقصوده قال (القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح للاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم) قلت ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرمن كلهن بالطلاق وهو المطلوب) * قلت القاعدة الثالثة أيضا صحيحة ولكن لا يلزم أن يحرمن كلهن لما سبق من عدم صحة القاعدة الاولى قال (وبهذه القواعد أجبت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيها لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى اوجب احدى الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما أن يقتضي التعميم أولا يقتضي فان اقتضى التعميم لغة وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم بغير مقتض فان التقدير ان

يحصل دنياو نزراحقيرا فيضيع المال وحرم عليه القاء ماله فى البحر وتضييعه فى غير مصلحة وحرم السرقة صونا لماله أيضا ومن ذلك انه تعالى حجر على عبده فى تضييع عقله الذى هو عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه المسكرات صونا للمصلحة عقل العبد عليه ومن ذلك انه تعالى حجر على عبده تضييع نسبه الذى به عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه الزنا صونا للنسبه فلا يؤثر رضا العبد باسقاطه حقه فى ذلك كله كما لا يؤثر رضاه بولاية الفسقة وشهادة الاراذل ونحوها فافهم

اللفظ لا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتض وهو خلاف الاجماع فعلم ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجبته بان قلت ايجاب احدى الخصال ايجاب للمشترك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهدته بفرد اجماعا وأما الطلاق فى هذه الصورة فهو تحريم لمشترك فيعم افراده وافراده هم النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمله فلقد أوردته على أكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط فى الشرع لم يجدوه واما مع ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعيينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿المسألة الرابعة﴾ قال مالك اذا أعتق أحد عبيده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم فى الطلاق مع انه فى الصورتين أضاف الحكم للمشترك بين الافراد وكان الطلاق محرم للوطء فالعتق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير والجواب ان الطلاق تحريم كما تقدم واما العتق فهو قربة فى جميع الاعصار والامم

اللفظ لا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتض وهو خلاف الاجماع فعلم ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجبته بان قلت ايجاب احدى الخصال ايجاب للمشترك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهدته بفرد اجماعا وأما الطلاق فى هذه الصورة فهو تحريم لمشترك فيعم افراده وافراده هم النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمله فلقد أوردته على أكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط فى الشرع لم يجدوه وأما مع ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعيينا ضروريا فتأمل ذلك) قلت صار الصدر فى هذه المسألة غير صدر لتسليمه القاعدة الاولى وهى غير مسلمة ولا صحيحة فكذلك ما بنى عليها والجواب الصحيح ما أجاب به الاكابر وهو ان الحكم انما عم احتياطا للفروج ودليل مشروعية هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقى الشبهات قال (شهاب الدين المسألة الرابعة قال مالك رحمه الله تعالى اذا اعتق أحد عبيده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم فى الطلاق مع انه فى الصورتين أضاف الحكم للمشترك بين الافراد) * قلت قد تبين انه ما أضاف الحكم للمشترك بل أضافه لفرد غير معين قال (وكان الطلاق محرم للوطء فالعتق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير) قلت ما قاله فى ذلك صحيح قال (والجواب ان الطلاق تحريم كما تقدم واما العتق فهو قربة) قلت على تسليم ان الطلاق تحريم والعتق قربة فكون العتق قربة

﴿الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وبين قاعدة الواجب لذوى الارحام غير الابوين على قريبهم خاصة﴾

وذلك ان ضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب أمور أحدها ان ندب طاعتهم وبرهم مطلقا أقوى من ندب بر الاجانب مطلقا * الثانى وجوب اجتناب مطلق الأذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن الثالث وجوب طاعتهما فى ترك النوافل * الرابع وجوب طاعتهما فى ترك تعجيل الفروض الموسعة * الخامس وجوب طاعتهما فى ترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وأما ضابط ما يختص به الاجانب دون الابوين فهو ان ندب برهم مطلقا يضعف عن ندب بر الوالدين وان طاعتهم فى ترك النوافل مكروهة تنزيها قلت والظاهر ان طاعتهم فى ترك تعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية كذلك وان اجتناب مطلق الاذى غير واجب فى حقهم ولو لم يكن فيه ضرر على المكلف بل الواجب فى حقهم اجتناب أذى مخصوص كالغيبة والنميمة والحسد وافساد الحليلة والولد والخادم ونحو ذلك مما عده ابن حجر فى زواجره من الكبائر فتأمل ذلك فكل واجب للاجانب واجب للابوين ولا عكس لغويا قال الاصل وأما ما يجب لذوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت المسائل الآتى بيانها فى الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة اهـ قلت لكن فى الزواجر ما حاصله ان الذى يتجه فى الفرق بين العقوق وقطع الرحم هو ان المراد بالعقوق الذى هو كبيرة أن يحصل من الولد

فلو

لهما أو لاحدهما ايذاء ليس بالهين عرفا وان لم يكن محرما وفعل مع الغير كأن يلقاه فيقطب فى وجهه أو يقدم عليه فى ملأ فلا يقوم له ولا يعبأ به ونحو ذلك مما يقضى أهل العقل والمروءة من أهل العرف بانه مؤذ تأذيا عظيما ويحتمل ان العبرة بالمتأذى لكن لو كان فى غاية الحق أو سفاهة العقل فأمر أو نهى ولده بما لا يعد مخالفته فيه فى العرف عقوقا لا يفسق ولده بمخالفته حينئذ لعذره وعليه فلو كان متزوجا بمن يحبها فامره بطلاقها ولو لعدم عفتها فلم يمتثل أمره لا اثم عليه كما صرح به أبو الدرداء رضى الله تعالى عنه فيما رواه الترمذى عنه وصححه ان رجلا أتاه فقال ان لى امرأة وان أمى تأمرنى بطلاقها فقال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الوالد أوسط أبواب الجنة فان شئت فأضع ذلك الباب أو احفظه وقال الترمذى وربما قال سفيان ان أمى وربما قال ان أبى وفيما رواه ابن حبان فى صحيحه عنه ان رجلا أتاه فقال ان أبى لم يزل بى حتى زوجنى وانه الآن يأمرنى بطلاقها قال ما أنا بالذى آمرك ان تعق والديك ولا بالذى آمرك ان تطلق زوجتك غير انك ان شئت حدثتك بما سمعت من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته يقول الوالد أوسط أبواب الجنة فحافظ على ذلك ان شئت أودع قال وأحسب عطاء قال فطلقها نعم قد أشار أبو الدرداء الى أن الافضل طلاقها امتثالا لامر والده وعليه يحمل ما رواه أصحاب السنن الاربعة وابن حبان فى صحيحه وقال الترمذى حديث حسن صحيح عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال كانت تحتى امرأة أحبها وكان عمر يكرهها فقال لى طلقها فأبيت فاتى عمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر له ذلك فقال لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم طلقها وكذا سائر أوامره التى لا حامل عليها الا ضعف عقله وسفاهة رأيه ولو عرضت على أرباب العقول لعدوها أمورا متساهلا فيها ولرأوا انه لا ايذاء لمخالفتها هذا هو الذى يتجه فى تقرير ذلك الحد وان المراد بقطع الرحم الذى هو كبيرة ان يقطع المكلف ما ألف قريبه منه من سابق الوصلة والاحسان لغير عذر شرعى لان قطع ذلك يؤدى الى ايحاش القلوب ونفرتها وتأذيها ويصدق عليه حينئذ انه قطع وصلة رحمه وما ينبغى لها من عظيم الرعاية فلو فرض ان قريبه لم يصل اليه منه احسان ولا اساءة قط

فلو قال لله على عتق رقبة فقد اثبت التقرب بالعتق فى القدر المشترك بين جميع الرقاب ويخرج عن العهدة بعتق رقبة واحدة اجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة فى الكفارة كفت رقبة واحدة واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والثبوت فى المشترك الذى يكفى فيه فرد بخلاف الطلاق فانه تحريم كما تقدم ولقوله عليه السلام أبغض الحلال الى الله الطلاق والبغضة انما تصدق مع النهى دون الامر فلذلك لم يعم فى العتق وعم فى الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المفروضة واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ماتقتضيه مطابقة دون ماتقتضيه التزاما فاما من أمر الا ويلزمه النهى عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

لا يمنعه ان يكون تحريما بل هو تحريم للتصرف فى المملوك فلا فرق قال (فلو قال لله على عتق رقبة فقد اثبت التقرب بالعتق فى القدر المشترك بين جميع الرقاب) * قلت لم يثبت التقرب فى القدر المشترك بالعتق بل اثبته فى فرد بما فيه المعنى المشترك فان اراد بالقدر المشترك واحدا بما فيه الحقيقة فمراده صحيح والا فلا * قال (ويخرج عن العهدة برقبة واحدة اجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة فى الكفارة كفت رقبة واحدة) * قلت يحق أن يخرج عن العهدة برقبة واحدة لانه ما أوجب الا واحدة ولو علق الوجوب بالمعنى المشترك لما ساغ الخروج عن العهدة الا بجميع ما فيه ذلك المعنى من الافراد * قال (واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والثبوت فى المشترك الذى يكفى فيه فرد) قلت لم يكف فيه فرد لانه من باب الامر لكن كفى فيه لانه من باب الامر المعلق بمطلق وهو الفرد غير المعين * قال (بخلاف الطلاق فانه تحريم كما تقدم ولقوله عليه السلام ابغض المباح (٧) الى الله الطلاق والبغضة انما تصدق مع النهى دون الامر فلذلك لم يعم فى العتق وعم فى الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المفروضة) قلت قد تقدم أن العتق أيضا تحريم وما استدل به من قوله عليه السلام ابغض المباح الى الله الطلاق ليس فيه دليل لانه قد صرح النبى صلى الله عليه وسلم باباحة الطلاق فكيف يكون محرما او مكروها وقوله ان البغضة انما تصدق مع النهى دون الامر غير مسلم بل تصدق مع الامر وتحمل فى حق الله تعالى على مرجوحية الامر الذى علق به البغضة وما أشار اليه من القواعد قد تبين ابطال بعضها فلا يصح ما بنى عليها * قال (واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق وأصله التقرب) * قلت وكذلك تحريم الوطء فى الزوجة تابع للطلاق الذى أصله الاباحة بنص الشارع قال (والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ماتقتضيه مطابقة دون ماتقتضيه التزاما) قلت ذلك مسلم ومشترك الالزام * قال (فما من أمر الا ويلزمه النهى عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

٧ فى الاصل الحلال

لم يفسق بذلك لان الابوين اذا فرض ذلك في حقهما من غير أن يفعل معهما ما يقتضي التأذي العظيم لغناهما مثلا لم يكن كبيرة فأولى بقية الاقارب ولو فرض ان الانسان لم يقطع عن قريبه ما ألفه من الاحسان لكنه فعل معه محرما صغيرة أو قطب في وجهه أو لم يقم اليه في ملإ ولا عبئ به لم يكن ذلك فسقا بخلافه مع أحد الوالدين لأن تأكد حقهما اقتضى ان يتميزا على بقية الاقارب بما لا يوجد نظيره فيهم وعلى هذا الضابط فلا فرق بين ان يكون الاحسان الذي ألفه منه قريبه مالا أو مكاتبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة والمراد بالعذر في المال فقد ما كان يصله به أو تجدد احتياجه اليه وان يندبه الشارع الى تقديم غير القريب عليه لكون الاجنبي أحوج وأصلح فعدم الاحسان اليه أو تقديم الاجنبي عليه لهذا القدر يرفع عنه الفسق وبه انقطع بسبب ذلك ما ألفه منه القريب لانه انما راعى أمر الشارع بتقديم الاجنبي على القريب وواضح ان القريب لو ألف منه قدرا معينا من المال يعطيه اياه كل سنة مثلا فنقصه لا يفسق بذلك بخلاف ما لو قطعه من أصله لغير عذر وبما انه لا يلزمه ان يجري على تمام القدر الذي ألفه منه بل اللازم له ان لا يقطع ذلك من أصله وغالب الناس يحملهم شفقة القرابة ورعاية الرحم على وصلتها لم يكن في أمرهم بمداومتهم على أصل ما ألفوه منهم تنفير عن فعله بل حث على دوام أصله كما لا يخفى والمراد بعذر ترك المكاتبة والمراسلة ان لا يجد من يثق به في أداء ما يرسله معه وأما عذر الزيارة فينبغي ضبطه بعذر الجمعة بجامع ان كلا فرض عين وتركه كبيرة والظاهر انه اذا ترك الزيارة التي ألفت منه في وقت مخصوص لعذر لا يلزمه قضاؤها في غير ذلك الوقت فتأمل جميع ما قررته واستفده فاني لم أر من نبه على شيء منه مع عموم البلوى به وكثرة الاحتياج الى ضبطه وظاهر ان الاولاد والاعمام من الارحام وكذا الخالة فيأتي فيهم وفيها ما تقرر من الفرق بين قطعهم وعقوق الوالدين وان صح في الحديث ان الخالة بمنزلة الام وان عم الرجل صنو أبيه اذ يكفي تشابههما في أمر ما كالحضانة تثبت للخالة كما تثبت للام وكذا المحرمية وتأكد الرعاية وكالاكرام في العم والمحرمية وغيرهما مما ذكروا وأما الحاقهما بهما فان عقوقهما

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعتق الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قربة ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في أصول الفقه فتأمله في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعتق الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قربة ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في أصول الفقه فتأمله في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره) * قلت اما قوله ما من امر الا ويلزمه النهي عن تركه فمسلم واما قوله والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك فغير مسلم فانه لا يخلو أن يريد بالتقدير ما يرجع الى الباري تعالى او ما يرجع الينا فان اراد الاول فهو محال على الله تعالى فانه لا يقوم بذاته تقدير امر من الامور بالمعنى الذي يقال ذلك في حقنا بل لا يقوم بذاته الا العلم بوجود ذلك الامر أو بعدمه وان أراد الثاني فهو محال أيضا لانه اذا كان سبب قيام ذلك الخبر بذاته تعالى تقديرنا نحن ذلك الامر وتقديرنا حادث فيلزم حدوث ذلك الخبر لضرورة سبق السبب للمسبب أو معيته وأما قوله فكذلك الطلاق والعتق الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قربة ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي * قلت لقائل ان يقول ليس الطلاق تحريما اما طلاق السنة فليس تحريما وكذلك غيره لان التحريم انما هو المؤبد اما غير المؤبد فلا او نقول ليس الطلاق بنفسه تحريما ولكن الطلاق حل لعقد النكاح وحل عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة اجنبية وصيرورتها أجنبية يستلزم تحريمها كما ان العتق رفع الملك عن المملوكة ورفع الملك يصيرها اجنبية مالكة لنفسها ويستلزم ذلك تحريمها فلا فرق وبالجملة فكلامه في هذا الفرق ليس بالقوي ولا الواضح والله أعلم

(الفرق

﴿الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع﴾

وهذا الفرق أيضا عظيم القدر جليل الخطر و بتحقيقه تنفرج أمور عظيمة من الاشكالات وترد اشكالات عظيمة أيضا في بعض الفروع وسأبين لك ذلك في هذا الفرق ان شاء الله تعالى وتحرير القاعدتين ان خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة مع ان أصل هذه اللفظة أن لا تطلق الا على التحريم والوجوب لانها مشتقة من الكلفة والكلفة لم توجد الا فيهما لاجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب وأما ما عداهما فالمكلف في سعة لعدم المؤاخذة فلا كلفة حينئذ غير ان جماعة يتوسعون في اطلاق اللفظ على الجميع تغليبا للبعض على البعض فهذا خطاب التكليف وأما خطاب الوضع فهو خطاب بنصب الاسباب كالزوال ورؤية الهلال ونصب الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث ونصب التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود كما نقدر رفع الاباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد ونقول ارتفع العقد من أصله لا من حينه على أحد القولين للعلماء و نقدر النجاسة في حكم العدم في صور الضرورات كدم البراغيث وموضع الحدث في المخرجين ونقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني لتثبت له الكفارة والولاء مع انه لا ملك له و نقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فهاتان من باب اعطاء المعدوم حكم الموجود والاوليان من باب اعطاء الموجود حكم المعدوم وهو كثير في الشريعة ولا يكاد باب من أبواب الفقه ينفك عن التقدير وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك النية حيث تكلمت فيها على رفض النية ورفعها بعد وقوعها مع ان رفع الواقع محال عقلا والشرع لا يرد بخلاف العقل وحررت التقادير في هذه المباحث هنالك فهذا هو تصوير خطاب التكليف وخطاب الوضع واعلم انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه بخلاف خطاب الوضع لا يشترط ذلك فيه فلذلك نورث بالانساب من لا يعلم نسبه و يدخل العبد الموروث في ملكه و يعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه و يطلق بالاضرار

قال (الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع الى قوله فهذا هو تصوير خطاب التكليف وخطاب الوضع) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله ونقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني لتثبت له الكفارة والولاء مع انه لا ملك له ونقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فانه ليس بصحيح وقد سبق التنبيه على ذلك قبل هذا قال (واعلم انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته الى قوله

كعقوقهما فهو وان قال به الزركشي الا انه مع كونه غير مصرح به في الحديث مناف لكلام أئمتنا فلا معول عليه بل الذي دلت عليه الآيات والاحاديث ان الوالدين اختصا من الرعاية والاحترام والطوعية والاحسان بأمر عظيم جدا وغاية رفيعة لم يصل اليها أحد من بقية الأقارب و يلزم من ذلك انه يكتفى في عقوقهما وكونه فسقا بما لا يكتفى به في عقوق غيرهما انتهى ولا يخفى ان قطع المكلف ما ألفه الاجنبي منه مما ذكر بلا عذر لا يكون كبيرة فظهر الفرق وان كل ما وجب للاجنبي وجب لذوي الرحم وكل ما وجب لذوي الرحم من غير الابوين وجب للابوين من غير عكس لغوي فيهما والحمد لله وكفى

﴿وصل﴾ في تحقيق فقه هذا الفرق بعشر مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ في مختصر الجامع قيل لمالك يا أبا عبد الله لي والدة وأخت وزوجة فكلما رأت لي شيأ قالت اعط هذا لاختك فان منعتها ذلك سبتني ودعت علي قال له مالك ما أرى ان تغايظها وتخلص منها أي من سخطها بما قدرت عليه

﴿المسألة الثانية﴾ في مختصر الجامع أيضا قال رجل لمالك والدي في بلد السودان كتب الي ان أقدم عليه وأمي تمنعني من ذلك فقال له مالك أطع أباك ولا تعص أمك يعني انه يبالغ في رضا أمه بسفره لوالده ولو بأخذها معه ليتمكن من طاعة أبيه وعدم عصيان أمه وروى ان الليث أمره بطاعة الام لان لها ثلثي البر كما حكى الباجي ان امرأة كان لها حق على زوجها فافتى بعض الفقهاء ابنها بان يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه و يخاصمه في المجالس تغليبا لجانب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث الصحيح انما دل على ان بره أقل من بر الام لا أن الاب يعق وذلك الحديث هو ان رجلا جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك ثم الاقرب فالاقرب وسيأتي الكلام على هذا الحديث بعد المسائل فترقب

﴿المسألة الثالثة﴾ قال في الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنهما الا الفريضة فنص على وجوب طاعتهما في النافلة وقال في المجموعة يوافقهما في حجة الفريضة العام والعامين أي بناء على القول

بالتراخي وقال الاصحاب لايعصيهما في الخروج للغزو والان يتعين بمفاجأة العدو أو بنذره فيؤخر السنة والسنتين فان أذناله والاخرج

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال الغزالي في الاحياء أكثر العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام لان ترك الشبهة مندوب وترك طاعتهما حرام والحرام أي تركه مقدم على المندوب أي فعله فيجب عليه ان يأكل معهما ان كرها انفراده عنهما أي وان كان أكله معهما شبهة لقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بعد قوله تعالى وبالوالدين احسانا يريد البر بهما مع اللطف ولين الجانب فلا يغلظ لهما في الجواب ولا يحد النظر اليهما ولا يرفع صوته عليهما بل يكون بين يديهما مثل العبد بين يدي السيد تذللا لهما اه ولا يسافر في مباح ولا نافلة الا باذنهما ولا يبادر لحج الاسلام ولا يخرج لطلب العلم الا باذنهما الا علم هو فرض عليه متعين ولم يكن في بلده من يعلمه لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وروى في البخاري قال الحسن اذا منعته أمه عن صلاة العشاء في الجماعة شفقة عليه فليعصها قال الشيخ أبو بكر الطرطوشي في كتاب بر الوالدين لا طاعة لهما في ترك سنة راتبة كحضور الجماعات وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سألاه ترك ذلك على الدوام بخلاف مالو دعياه لأول وقت الصلاة وجبت طاعتهما وان فاتته فضيلة أول الوقت

﴿المسئلة الخامسة﴾ أعظم دليل وأبلغه في أمر الوالدين ما في مسلم ان رجلا قال يارسول الله أبايعك على الهجرة والجهاد قال هل من والديك أحد حي قال نعم كلاهما قال فتبتغي الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجع الى والديك فأحسن صحبتهما فانه عليه الصلاة والسلام أمره بالافضل في حقه وهو السكون معهما ورتبه على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن أمرهما وعصيانهما وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرهما بل قدم صلى الله تعالى عليه وسلم صحبتهما مع مجرد وصف الابوة على صحبته عليه الصلاة والسلام وخدمتهما مع ذلك على الجهاد معه صلى الله تعالى عليه وسلم لاسيما في أول الاسلام نظرا لكون الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عنده صلى الله تعالى عليه وسلم عنه فيندرج في هذا المسلك غسل الموتى ومواراتهم وجميع

والاعسار الذين هما معجوز عنهما ويضمن بالاتلاف المغفول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب الشرع اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب كذا أو حرم كذا أو ندب أو غير ذلك هذا في السبب أو يقول عدم كذا في وجود المانع أو عند عدم الشرط واستثنى صاحب الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين * القاعدة الاولى الاسباب التي هي أسباب للعقوبات وهي جنايات كالقتل الموجب للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك لاقصاص في قتل الخطأ والزنى أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكره ولا على من لا يعلم ان الموطوأة أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خمرا يعتقدها خلا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنايات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأبى عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والانابة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا * القاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة أسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة والوصية والصدقة والوقف والاجارة والقراض والمساقاة والمغارسة والجعالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ أو هذا

في وجود المانع أو عند عدم الشرط) قلت ماقاله في ذلك صحيح قال (واستثنى صاحب الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين في الشريعة القاعدة الاولى الاسباب التي هي أسباب للعقوبات وهي جناية كالقتل للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك لاقصاص في قتل الخطأ والزنى أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكره ولا على من لا يعلم ان الموطوأة أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خمرا يعتقدها خلا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنايات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأبى عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والانابة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا) * قلت ليس ذلك باستثناء من خطاب الوضع ولكنه ازدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع فلحقها اشتراط العقل وما معه من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع فانه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم قال (القاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة أسباب انتقال الاملاك الى آخر القاعدة) * قلت وهذه القاعدة أيضا ليست بمستثناة من خطاب الوضع ولكن ازدوج فيها الخطابان اما خطاب الوضع فظاهر واما

فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها ويكون تقديم خدمتهما على النفل بطريق الاولى وان لم تفت بتركه فرض الكفاية مع قيام غيره به مصلحة ومصلحة ذلك النفل تفوت بتركه نظرا لكون مصلحة النفل وان لم تكن الامجرد الثواب وكذا مصلحة فرض الكفاية فى حق من هو زائد فى العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الا ان ثواب فرض الكفاية أعظم فتتحقق الاولوية بل على المندوبات المتأكدة نعم هذا حيث لم يشرع فى النافلة والمندوبات المتأكدة وفرض الكفاية أما بعد الشروع فلا تجب طاعة الوالدين فى قطع ذلك اذ النافلة والمندوبات المتأكدة مما يجب بالشروع عندنا وعند السادة الاحناف خلافا للشافعية وكذا فرض الكفاية يصير فرض عين بالشروع فيه على الاصح حتى طلب العلم لمن ظهرت فيه قابلية من نجابة قاله سحنون خلاف ما عند المحلى كما فى حاشية ابن حمدون على شرح ميارة الصغير على ابن عاشر ومافى صحيح مسلم قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نادت امرأة ابنها وهو فى صومعته يصلى قالت ياجريج فقال اللهم أمى وصلاتى قال فقالت ياجريج قال اللهم أمى وصلاتى فقالت اللهم لاتمته حتى ينظر فى وجه المياميس وكانت تأتى الى صومعته راعية ترعى الغنم فولدت فقيل لها ممن هذا الولد فقالت من جريج نزل من صومعته فواقعنى وساق الحديث لايدل على وجوب طاعة الام فى قطع النافلة حتى يلزم من ذلك ان لا تكون واجبة بالشروع أو يقال ماوجب بالشروع يقطع للابوين بخلاف الواجب بالاصالة لان الكلام الذى يحتاج اليه فى الصلاة كان مباحا فى ذلك الوقت كما كان فى أول شرعنا وعليه فيكون جريج قد عصى بترك طاعتها فى أمر مباح أو مندوب اليه وهو الصمت حينئذ فلذا روى فى بعض الاحاديث ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال لو كان جريج فقيها لعلم ان اجابة أمه أفضل من صلاته على ان فى الاستدلال به نظرا اذ ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءها فيه واستجابة الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعى وانه مظلوم وقد ثبت فى كتاب المنجيات والموبقات فى فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب فى المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سبب الضرر يحصل للمظلوم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعى كان

التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا أو طارئا على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع وكذلك جميع ماذكر معه وكذلك من أكره على البيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشئة عن داعيته الطبيعية لا يلزمه البيع وكذلك جميع ماذكر معه وسر استثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه ولا يحصل الرضا الا مع الشعور والارادة والمكنة من التصرف فلذلك اشترط فى هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة اذا تقرر هذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده بيانا بذكر ثلاث مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه أما اجتماعهما فكالزنى فانه حرام ومن هذا الوجه هو خطاب تكليف وسبب للحد ومن هذا الوجه هو خطاب وضع والسرقة من جهة انها محرمة خطاب تكليف ومن جهة انها سبب القطع خطاب وضع وكذلك بقية الجنايات محرمة وهى أسباب العقوبات والبيع مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له فى صوره على ماهو مبسوط فى كتب الفقه فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة انه سبب انتقال الملك فى البيع الجائز أو التقدير فى الممنوع هو خطاب وضع وبقية العقود تتخرج على هذا المنوال وأما انفراد خطاب الوضع فكالزوال ورؤية الهلال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى ولا اذن من حيث هى كذلك بل انما وجد الامر فى أثنائها وترتبها فقط وأما خطاب التكليف بدون خطاب الوضع فكاداء الواجبات واجتناب المحرمات كايقاع الصلوات وترك المنكرات فهذه من

خطاب التكليف فمن جهة اباحة تلك التصرفات لكنها لم تبح تلك التصرفات الا مع العلم والاختيار والرشد فاذا وقعت عارية غير مصاحبة لتلك الاوصاف المشترطة فى اباحة التصرف لم تترتب عليها مسبباتها من وجوه انتقال الاملاك والذى يوضح ذلك ان اشتراط العلم ومامعه فى خطاب التكليف مناسب ومطرد واشتراط ذلك فى خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرد أما مناسبة الاشتراط فى خطاب التكليف فانه يتعذر حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط فلا تقوم عليه الحجة عند ذلك وأما اطراده فمتفق عليه وأما عدم مناسبة الاشتراط فى خطاب الوضع فانه ليس معناه الا ان الشارع ربط هذا الحكم بهذا الامر أو بعدمه وذلك لا يستلزم تعذرا من المكلف من حيث انه ليس بلازم أن يكون من فعله ولا من كسبه وأما عدم اطراده فواضح كما فى زوال الشمس مثلا وفى كل سبب ليس من فعل المكلف قال (اذا تقرر هذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده بيانا بذكر مسائل المسألة الاولى اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه الى آخر المسألة) * قلت ماقاله فيها صحيح والله أعلم

ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للظلوم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله دعاءه سبب نقمته ويجعل يده ولسانه سببي نقمته والكل بذنوب سالفة للظلوم فلا يستبعد اجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يمتنع ذلك ان لو كان دعاؤه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره لقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير نعم يدل هذا الحديث على أمور الاول منع السفر المباح الا باذنهما وذلك ان المياميس الزواني جمع زانية فلما منع أمه من النظر الى وجهه محتجا بالصلاة دعت عليه بأن ينظر الى وجوه الزواني عقوبة على الامتناع من النظر الى وجهها ولا شك ان غيبة الوجه في السفر أعظم * الثاني وجوب طاعتهما في النوافل * الثالث ان العقوق يؤاخذ به الانسان وان عظم قدره في الزهد والعبادة لان جريجا كان من أعبد بني اسرائيل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات فما ظنك بغيره اذا عق والديه

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى فلا تقل لهما أف يدل على تحريم أصل العقوق فانه اذا حرم هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى وقوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما يدل على أمور * أحدها مخالفتهما في الواجبات * والثاني وجوب برهما وحرمة عقوقهما وان كانا كافرين فانه لا يأمر بالشرك الا كافر ومع ذلك فقد صرحت الآية بوجوب برهما * والثالث ان مخالفة أمرهما بالمعاصي واجبة ويؤكد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ﴿المسألة السابعة﴾ قول الامام أبي بكر الطرطوشي أما مخالفتهما في طلب العلم فان كان في بلده يجد مدارسة المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء فاراد ان يظعن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل طريقته لم يجز الا باذنهما لان خروجه اذاية لهما بغير فائدة وان أراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف ومراتب القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنهما والا خرج ولا طاعة لهما في منعه لان تحصيل درجة المجتهدين فرض على الكفاية

خطاب التكليف ولم يجعلها صاحب الشرع سببا لفعل آخر نؤمر به أو ننهى عنه بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب غير ان هذه ليست أفعالا للمكلف ونحن لا نعني بكون الشيء سببا الا كونه وضع سببا لفعل من قبل المكلف فهذا أوجه اجتماعهما وافتراقهما ﴿المسألة الثانية﴾ الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبي فالاتلاف سبب للضمان وهو من خطاب الوضع فاذا بلغ الصبي ولم تكن القيمة أخذت من ماله وجب عليه اخراجها من ماله بعد بلوغه فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر أثره الى بعد البلوغ ومقتضى هذا ان ينعقد بيعه ونكاحه وطلاقه فانها أسباب من باب خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه التكليف ولا العلم ولا الارادة فينعقد من الصبيان العالمين الراضين بانتقال املاكهم وتتأخر الاحكام الى بعد البلوغ فيقضى حينئذ بالتحريم في الزوجة في الطلاق كما تأخر الضمان عليه ووجوب دفع القيمة الى بعد البلوغ وكذلك يتأخر لزوم تسليم المبيع الى بعد البلوغ وبقية الآثار كذلك قياسا على الضمان ولم أر احدا قال به ﴿والجواب﴾ بذكر الفرق بين الضمان وبين هذه الامور من وجهين ﴿الوجه الاول﴾ ان هذه الامور يشترط فيها الرضا لانها وان كانت من باب خطاب الوضع غير انه قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع وانه يشترط فيها الرضا والطلاق فيه اسقاط عصمة فهو من باب ترك الاملاك وكذلك العتق أيضا هو اسقاط ملك فاشترط فيه الرضا ولما كان الصبي غير عالم بالمصالح لنقصان عقله وعدم معرفته بها جعل الشرع رضاه كعدمه والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فهو غير راض وغير الراضي لا يلزمه طلاق ولا بيع فكذلك الصبي بخلاف قاعدة الاتلافات لا أثر للرضى فيها البتة فاعتبرت منه ﴿الوجه الثاني﴾ ان أثر الطلاق التحريم وهو ليس اهلا له واثر البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والالزام * فان قيل فلم لا تتأخر هذه الاحكام الى بعد البلوغ كما تأخر الزام دفع القيمة * قلت الفرق ان تأخر المسببات عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا هذا الاصل في الاتلاف لضرورة حق الآدمي في جبر ماله لئلا يذهب مجانا فتضيع الظلامة وهذه ضرورة عظيمة ولا ضرورة تدعونا لتقديم الطلاق وتأخير التحريم بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا تفوت ضرورة وكذلك اذا أبقينا الملك

قال (المسألة الثانية الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبي الخ) *قلت ما قاله فيها صحيح غير قوله قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع فانه قد سبق التنبيه على ما فيه وانما لم تصح تلك الامور من الصبي لانه يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس باهل لذلك والله أعلم

قال سحنون من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبهما لقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه اهـ لا يخالف ما تقدم من عدم جواز مخالفتهما في الجهاد الذي هو فرض كفاية ضرورة ان العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية أيضا الا انه يتعين له طائفة من الناس وهم من جاد حفظهم و رق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم فهؤلاء هم الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ أو قليله وسيء الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية وكذلك من

ساءت سريرته لا يحصل به الوثوق للعامة فلا تحصل به مصلحة التقليد فتضيع أحوال الناس واذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات صار طلب العلم عليها فرض عين لا فرض كفاية اذ لا يصلح له غيرها بخلاف الجهاد الذي هو عبارة عن الرمي بالحجر والضرب بالسيف فان كل بليد أو زكي يصلح له لسهولة أمره وصعوبة ضبط العلوم فلعل هذا هو معنى كلام سحنون وأبي بكر

﴿المسألة الثامنة﴾ قول مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لأبويه منعه اهـ خاص بمجرد الحضانة فلا ينافي تجدد حجر البر الذي في قول الامام أبي بكر الطرطوشي ان أراد سفرا للتجارة يرجو به ما يحصل له في الاقامة فلا يخرج الا باذنهما وان رجا أكثر من ذلك وهو في كفاف وانما يطلب ذلك تكاثرا فهذا لو أذنا له لنهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتهما لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وكما نمنعه من اذايتهما نمنعهما من اذايته فانه لو كان معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكلاه هلكا قدمت ضرورته عليهما اهـ فالغلام بعد البلوغ يمشي في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ريبة وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقا كما يؤكد ذلك ما مر من قول مالك لمن دعاه أبوه من السودان ومنعته أمه أطع أباك ولا تعص أمك

﴿المسألة التاسعة﴾ قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن لا يدل الا على وجوب أداء حق البنت في الاعفاف والتصون ودفع ضرر مواقعة الشهوة

الملك في المبيع للصبي كنا موافقين للاصل ولا يلزم محذور البتة اما لو اسقطنا اتلافه ولم نعتبره لضاع مال المجني عليه وتلف وتعين ضرره وهذا فرق كبير فتأمله ﴿المسألة الثالثة﴾ الطهارة والستارة واستقبال الكعبة في الصلاة فتاوى علمائنا متظافرة على أنها من الواجبات مع ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزأته صلاته اجماعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب فان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعا لطريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات فقبل سبب الوجوب لا وجوب واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزئ عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهدته الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع

قال (المسألة الثالثة الطهارة والستارة واستقبال القبلة الفتاوى متظافرة على انها من الواجبات مع ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة اجزأته صلاته اجماعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب الى قوله فهذا مخالف لقواعد الشرع) * قلت قوله وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب ممنوع بل يوصف بالوجوب عند من يقول انه من الواجب الموسع وقوله فلان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعا لطريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من اوقات الصلاة لقائل أن يقول ليس الوجوب في هذه الامور تبعا لطريان تلك الاسباب بل يقع تبعا لطريان العزم على التهيء والاستعداد لايقاع الصلاة ووقت طريان هذا العزم ما بين أقرب حدث يحدثه المرء وايقاع الصلاة ودليل صحة ذلك الاجماع على اجزاء الطهارة الموقعة قبل الوقت مع تعذر القول باجزاء ما ليس بواجب عن الواجب ومع لزوم نية الوجوب ولا يلزم على ذلك ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط وهذا من العاديات بمثابة من يعلم من عادته اضطراره الى الغذاء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغذاء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمن المجاور لزمن الاغتذاء بل له تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروء عزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصلحة بالاغتذاء بالقريب الطبخ والبعيد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغذاء قال (فقبل سبب الوجوب لا وجوب) قلت ذلك مسلم لكن ليس سبب وجوب الطهارة المعينة هو بعينه سبب وجوب الصلاة المعينة بل العزم على استباحتها بتلك الطهارة ولا استحالة في مغايرة سبب المشروط سبب الشرط فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها والله أعلم * قال (واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي أن غير الواجب لا يجزئ عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهدته الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع) * قلت

وسد ذرائع الشيطان عنها بالتزويج على الآباء لا على اباحة اذاية الآباء بالمخالفة اذلا يلزم من وجوب الحق عليهم للابناء جواز اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق ألا ترى ان مالكا في المدونة منع من تحليف الاب في حق له وقال ان حلفه كان جرحة في حق الولد ﴿المسئلة العاشرة﴾ في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشي قال بعض العلماء انما تجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمية وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يتناكحا كالآباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات وان علوا والاولاد وأولادهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخالات فاما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة كجواز المناكحة

بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها لما فيه من قطيعة الرحم وترك الحرام واجب و برهما وترك اذايتهما واجبة و يجوز الجمع بين بنتي العم و بنتي الخال وان كن يتغايرن و يتقاطعن وماذاك الا ان صلة الرحم بينهما ليست بواجبة وقد لاحظ أبو حنيفة هذا المعنى في التراجع في الهبة فقال بتحريمه بين كل ذي رحم محرم ﴿فائدتان﴾ الاولى معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه الصلاة والسلام من سره السعة في الرزق والنسأ في الاجل فليصل رحمه هو ان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا بالوضع الشرعي لا بالاقتضاء العقلي لزيادة النسأ في العمر ولسعة الرزق كما نصب بهذا الوضع الشرعي الايمان سببا في دخول الجنة والكفر سببا في دخول النار ونصب بالوضع العادي لا بالاقتضاء العقلي الاسباب العادية منعقد من الغذاء والتنفس في الهواء والادوية وجعلها أسبابا في الحياة واذا جعل الله صلة الرحم سببا لذلك أمكن ان يقال انها تزيد في العمر وتوسع في الرزق حقيقة كما نقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا لذلك بادر اليها رغبة في زيادة العمر وسعة الرزق كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء رهبة في الحياة وللايمان رغبة في الجنان و يفر من الكفر رهبة من النيران ومن هذا القبيل قولنا الدعاء يزيد في العمر والرزق و يدفع الامراض و يؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه

وعند توجه هذه الاشكالات اضطربت أجوبة الفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره و يقع على التقديرين واجبا فما اجزأ عن الواجب الا واجب وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها و وسائلها قبل وجوبها فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلي اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع فهي مستثناة بالاجماع فاندفع السؤال وهذا ليس بجيد فان الاستثناء على خلاف الاصل ولا نسلم ان الاجماع

كل ماقاله في ذلك لازم على تقدير لزوم اتحاد سبب وجوب الشرط والمشروط اما على تقدير عدم لزوم ذلك فلا قال (وعند توجه هذه الاشكالات اضطربت أجوبة الفقهاء واختلفت افكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوبا موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره و يقع على التقديرين واجبا فما اجزأ عن الواجب الا واجب) * قلت ماقاله الامام أبو بكر صحيح والله أعلم * قال شهاب الدين (وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لا مضيقا ولا موسعا) * قلت ماقاله مسلم قال (وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع اسبابا لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها و وسائلها قبل وجوبها) * قلت قوله ان الصلوات لا تجب قبل أسبابها مسلم وقوله ان شرائطها و وسائلها لا تجب قبل وجوبها ممنوع وقد سبق تقريره قال (فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد) * قلت ان أراد أنه تبع بمعنى أنه لا يسبق وجوب الشرائط وجوب المشروطات فهو محل النزاع وهو ممنوع وان أراد أنه تبع بمعنى أنه لولا وجوب المشروطات ما وجبت الشروط فمسلم ولا يلزم عنه مقصوده قال (ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلي اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب) قلت قوله ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلي ممنوع وقوله اما قبل وجوبه فهو غير معقول قد سبق أنه معقول وذلك عند استواء تقديم الشرط على وقت وجوب المشروط وتأخيره عنه في المصلحة المقصودة من ذلك الشرط قال (وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع الى قوله

الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الا على سبب عادي ولو شاء لما ربطه به فاندفع ما قيل ان المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد في الازل فتعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن أراد وجوده وبعدم كل ممكن أراد بقاءه على العدم الاصلي أو أراد عدمه بعد وجوده فجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسر سبب من الاسباب ولم يحتج الى الجواب بان ذلك انما هو زيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل وأما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا يقبلان الزيادة على ان هذا الجواب أولا ضعيف بسبب ان البركة أيضا من جملة المقدرات فان كان القدر مانعا من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيهما وثانيا يلزم منه مفسدتان احداهما ايهام ان البركة خرجت عن القدر لتصريح المجيب بان تعلق القدر مانع فحيث لا مانع لا قدر وهذا رديء جدا وثانيتهما اختلال المعنى الذي قصده رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من المبالغة في الحث على صلة الرحم والترغيب فيها اذ عليه تكون الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا لزيد ان وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجد من الوقوع لذلك ما لا يجده من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا بل يبارك لك في عمرك فقط وبالجملة فالقاعدة ان الله تعالى قدر الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا يترتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بها من العلوم والجهالات فالجهل سبب عظيم في العالم لمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة مثلا الملك الذي دفع له أعداؤه السم فأكله فمات منه كيدا منهم لما قدر الله تعالى انه يموت به ربطه بسبب جهله بتناوله وقدر ذلك السبب فلو قدر نجاته منه لقدر اطلاعه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فليس المقدر على تقدير العلم هو عين المقدر على تقدير الجهل بل ضده ألا ترى ان الرزق الحقير انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك

منعقد على انها مستثناة بل على أنها مجزئة اما الاستثناء فلا نسلمه وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضا غير جيد بسبب انا نضيق الفرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجدد شيئا بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهرا ومستقبلا ولابسا وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور ولا شعور فلا فعل وهذا التضييق يحسم مادة هذا الجواب * فان قلت فلم حنثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوبا وهو لابسه أو لا يدخل دارا وهو فيها على أحد القولين مع انه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلا هناك كان فعلا هنا * قلت الايمان يكفي فيها شهادة العرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنثه بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلا فامرأته طالق طلقت عليه امرأته مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف وايجاب والتكليف لا بد فيه

اما الاستثناء فلا نسلمه) * قلت ما قاله في رد ذلك القول صحيح والله أعلم قال (وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد أن يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضا غير جيد بسبب انا نضيق الفرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجدد شيئا بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهرا ومستقبلا ولابسا وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور به ولا شعور فلا فعل وهذا التضييق يحسم مادة هذا الجواب) قلت على تسليم ان استدامة اللبس والطهارة والاستقبال ليس بفعل حسا لكنه في معنى الفعل حكما واستدلاله بالغفلة لا دليل له فيه فان الغفلة انما تناقض الفعل الحسي الحقيقي لا الحكمي بدليل صحة الصلاة في حالة الغفلة قال (فان قلت فلم حنثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوبا وهو لابسه أو لا يدخل دارا وهو فيها على أحد القولين مع أنه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلا هناك كان فعلا هنا قلت الايمان يكفي فيها شهادة العرف كان فيها فعل أو لا فقد نحنثه بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلا فامرأته طالق طلقت عليه امرأته مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف وايجاب والتكليف لا بد فيه

من أسباب الرزق امامع العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الرزق فلا نسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير أعني تقدير العلم بنحو الكنوز و عمل الكيمياء أيضا كما نقول ماقدر الله دخول المؤمنين الجنة الا على تقدير الايمان ولا نسلم ان الله تعالى قدرلهم مع عدمه الجنة كيف وقد قال تعالى و يغفر مادون ذلك لمن يشاء وماقدر للكفار النار الا على تقدير جهلهم بالله تعالى ولا نسلم انه تعالى قدرها لهم على تقدير علمهم به فظهر ان معنى قوله تعالى حكاية عن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسني السوء انه صلى الله تعالى عليه وسلم لو قدر حصول العلم له بعواقب يوم أحد مثلا لكثر عنده من الخير مالم يكن عنده الآن ومامسه السوء أي المحنة

فيه وقتل حمزة وغيره واندفع قول بعض الفقهاء انه عليه الصلاة والسلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبقي على ماهو فيه من الخير * قلت والظاهر ان المراد بعلم عواقب يوم أحد الذي لم يحصل له صلى الله تعالى عليه وسلم العلم التفصيلي لا الاجمالي لحصوله له صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشهد له مافي حياة الحيوان للدميري انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال قبل خروجه لقتال المشركين بأحد اني رأيت في منامي بقرا تذبح فأولتها خيرا و رأيت في ذباب سيفي ثلما فأولتها هزيمة و رأيت اني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيتم ان تقيموا بالمدينة فافعلوا اه [illegible] فتأمل و يوضح ذلك ماقاله الشيخ أحمد رضاخان البريلوي في كتابه الدولة المكية بالمادة الغيبية مما حاصله ان العلم بالغيب على أربعة أقسام * الاول العلم المطلق التفصيلي المشار اليه بقوله تعالى وكان الله بكل شيء عليما وهذا مختص بالله تعالى * والثلاثة الباقية أعني العلم المطلق الاجمالي ومطلق العلم الاجمالي والتفصيلي فغير مختصات به تعالى * أما المطلق الاجمالي فحصوله للعباد بديهي عقلا وضروري دينا فانا آمنا انه تعالى بكل شيء عليم ولاحظنا بقولنا كل شيء جميع معلومات الله سبحانه وتعالى فعلمناها جميعا علما اجماليا * ومعلوم ان بثبوت العلم المطلق الاجمالي ثبوت مطلق العلم الاجمالي بل وكذلك التفصيلي منه فانا آمنا بالقيامة و بالجنة و بالنار و بالله تعالى و بالامهات السبع من صفاته عز وجل وكل ذلك غيب وقد علمنا كلا بحياله ممتازا عن غيره فوجب حصول مطلق العلم التفصيلي بالغيوب

من الفعل فاندفع السؤال * والجواب الصحيح عندي أن هذه الامور الثلاثة الطهارة والستارة والاستقبال شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته فان دخل الوقت وهو غير متطهر ولا لابس ولا مستقبل توجه التكليف عليه بهذه الامور وتحصيلها فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف و بقي خطاب الوضع خاصة فاجزأته الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة

من الفعل فاندفع السؤال) * قلت لا يندفع ذلك السؤال بما دفعه به من جهة أن قوله فقد تحنثه بغير فعله وان كان صحيحا فانما كان ذلك لان الحالف علق يمينه بفعل الغير أو بالمستحيل كما مثل اما اذا حلف وعلق يمينه بفعل نفسه فلا يخلو أن يقع منه ابتداء ذلك الفعل أو يكون ملابساله من قبل فان وقع منه ابتداء بعد اليمين حنث باتفاق وان كان ملابساله في حين اليمين حنث على خلاف و وجه القول بالحنث أن الاستمرار على الفعل في حكم الفعل ابتداء ووجه القول الآخر أنه ليس كالفعل ابتداء والقول الاول اصح والله تعالى أعلم من جهة أن الحالف متمكن من ترك استمرار اللبس قال (والجواب الصحيح عندي أن هذه الامور الثلاثة شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته الى قوله فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف) قلت فاذا اجتمع فيها خطاب الوضع مع خطاب التكليف لزم اشتراط فعل المكلف وعلمه وارادته قال (وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف و بقي خطاب الوضع خاصة فاجزأته الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف) قلت مسلم انه ليس من شرط خطاب الوضع اجتماعه مع خطاب التكليف ولكن الكلام انما وقع في أمور اجتمع فيها الخطابان معا وقوله انه اذا دخل الوقت وهو مستصحب لتلك الامور ليس الكلام المفروض في دخول الوقت وهو على تلك الحال وانما الكلام فيما اذا توضأ قبل الوقت هل أوقع واجبا أم لا وهل تلزمه نية الوجوب أم لا وفي ذلك الوقت لا يرتفع خطاب التكليف فلا بد من شروط خطاب التكليف قال (ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة) قلت قد تبين انه لا يصح تخريجه على قاعدة خطاب الوضع لاجتماع الخطابين في

غايته

غايته ان يلزم منه أن يجب الوضوء فى حالة دون حالة وهذا لا منكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الازمنة وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لانه مخالف للاصل وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة فى الصلاة مطلقا ولم يسمع فى ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سكت عنه الدهر الطويل وأجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده فى جميع العلوم العقليات والنقليات ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطلع على شئ كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضع عندى وهو من المشكلات التى يقل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء

﴿ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية ﴾

أما المواقيت الزمانية فهى ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة وقيل عشر من ذى الحجة وأصلها قوله تعالى الحج أشهر معلومات فقوله أشهر صيغة جمع منكر وأقله ثلاثة أو يقال ان الحج ينقضى بالفراغ من الرمى فيكفى عشر من ذى الحجة تخصيصا للصيغة بالواقع وهذا هو مدرك الخلاف وأما ميقات المكان فهو ما فى الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ انه وقت لاهل المدينة ذا الحليفة

تلك الامور قال (غايته ان يلزم منه أن يجب الوضوء فى حالة دون حالة وهذا لا منكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الازمنة وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لا انه مخالف للاصل) قلت ما قاله مسلم لكن يلزم منه ان الوضوء ليس بواجب الا فى الوقت أو فيما قبل الوقت عند فعله خاصة فلم ينتج كلامه مقصوده بوجه * قال (وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة فى الصلاة مطلقا ولم يسمع فى ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سكت عنه الدهر الطويل واجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده فى جميع العلوم العقليات والنقليات ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطلع على شئ كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضع عندى وهو من المشكلات التى يقل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء) * قلت ما قاله فى ذلك كله صحيح غير انه لا ينتج له مقصوده أولا يلزم أن يكون التفصيل على الوجه الذى ذكره من تلك التفصيلات والله أعلم قال (الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية الى منتهى قوله

لكل مؤمن فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام فالعلم الذى يختص به تعالى ليس الا العلم الذاتى والعلم المطلق التفصيلى المحيط بجميع المعلومات الالهية بالاستغراق الحقيقى فهما المرادان فى آيات النفى والعلم الذى يصح اثباته لعباده هو العلم العطائى سواء كان العلم المطلق الاجمالى أو مطلق العلم التفصيلى والتمدح انما يقع بهذا فهو المراد فى آيات الاثبات قال تعالى وعلمناه من لدنا علما وقال تعالى وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما الى غير ذلك من آيات كثيرة اهـ المراد فانظره ان شئت ﴿ الفائدة الثانية ﴾ قال بعضهم حديث أن النبى عليه الصلاة والسلام لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتى قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك روى ثلاثا وروى مرتين فعلى رواية مرتين يكون لها ثلثا البر وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أرباعه اهـ وهو باطل اذ الواجب بناء على اختلاف مقادير الانصباء المضمومة اليها كما هو مقتضى العطف بثم ان يكون للام على رواية مرتين أقل من ثلثى البر بكثير كما يجب نقصان الاب عن الثلث وان يكون لها على رواية ثلاثة أقل من ثلاثة أرباعه بكثير كما يجب نقصان الاب عن الربع وذلك ان قول السائل فى المرة الاولى من أحق الناس سؤال عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرف انها الرتبة العالية وقوله فى المرة الثانية ثم من بصيغة ثم الدالة على تراخى رتبة الفريق الثانى عن الفريق الاول فى البر فقال له صاحب الشرع أمك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه المرتبة الثانية أخفض رتبة من الاولى وكذلك الاجوبة التى بعدها بتلك الرتب المجاب بها فكما وجب نقصان الرتبة الثانية عن الاولى كذلك يجب نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة عملا بثم الدالة على التراخى والنقصان فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدارين على رواية الام مرتين وبثلاث مقادير على رواية الثلاث فتفاوت الرتب متحقق جزما الا ان ضبط مقداره لم يتيسر حتى الآن فان تيسر لك ضبطه فاضبطه وعطف الام بثم فى المرتبة الثالثة والثانية على الام نفسها فى المرتبة التى قبل وان خالف فى الظاهر القاعدة العربية ان الشىء لا يعطف على نفسه الا ان الام بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والشىء الواحد مع غيره غيره فى نفسه فالعطف هنا على حد العطف فى قولك زيد ابن وأخ وفقيه وتاجر وغير ذلك

﴿الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات﴾ قسم مالك رحمه الله تعالى التصرفات ثلاثة أقسام * أحدها معاوضة صرفة يقصد بها تنمية المال فاقتضت حكمة الشرع ان يجتنب فيها من الغرر والجهالة ما اذا فات المبيع به ضاع المال المبذول فى مقابلته الا ما دعت الضرورة اليه عادة وذلك ان الغرر والجهالة كما يؤخذ مما مر ثلاثة أقسام * أحدها ما لا يحصل معه المعقود عليه أصلا * والثانى ما يحصل معه ذلك دنيا نزرا * والثالث ما يحصل معه غالب المعقود عليه فيجتنب الاولان و يغتفر الثالث وقسم أبو الوليد الغرر الى ثلاثة أقسام كثير وقليل و وسط وجعل الكثير عبارة عن القسمين الاولين فى هذا التقسيم فقال فى بداية المجتهد الفقهاء متفقون على ان الغرر الكثير فى المبيعات لا يجوز وان القليل يجوز ويختلفون فى أشياء من أنواع الغرر مثل ما اذا قال له أبيعك أحد هذين الثوبين أو العبدين من صنف واحد وقد لزمه أحدهما أيهما اختار وافترقا قبل الخيار فلترددها بين الغرر القليل والكثير بعضهم كأبى حنيفة والشافعى فى خصوص المسئلة المذكورة يلحقها بالغرر الكثير فيمنع صحة البيع المذكور لانهما افترقا على بيع غير معلوم و بعضهم كمالك فى خصوص المسئلة المذكورة أيضا يلحقها بالغرر القليل فيجيز البيع المذكور لانه يجيز الخيار بعد عقد المبيع فى الاصناف المستوية لقلة الغرر عنده فى ذلك فاذا قلنا بالجواز على مذهب مالك فقبض الثوبين المشترى على ان يختار فهلك أحدهما أو أصابه عيب مما يصيبه فقيل تكون المصيبة بينهما وقيل بل يضمنه كله المشترى الا ان تقوم البينة على هلاكه وقيل يضمن فيما يغلب عليه كالثياب ولا يضمن فيما لا يغلب عليه كالعبد وأما أخذ الباقى فقيل يلزم وقيل لا يلزم اهـ وقال قبل والغرر يوجد فى المبيعات من جهة الجهل والجهل على أوجه الوجه الاول الجهل بتعيين المعقود عليه أو العقد والوجه الثانى الجهل بوصف الثمن والمثمون المبيع أو بقدره أو بأجله ان كان هنالك أجل والوجه الثالث الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه وهذا راجع الى تعذر التسليم والوجه الرابع الجهل بسلامته أعنى بقاءه اهـ المراد بتغيير قلت ولا شك ان الجهل من حيث هو اما كثير لا يغتفر واما قليل يغتفر واما متردد بينهما فيجرى الخلاف فى اغتفاره وعدمه * القسم الثانى ما هو احسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فاقتضت حكمة الشرع وحثه على

ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم وقال هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولاهل العراق ذات عرق فقال مالك رحمه الله يجوز الاحرام بالحج قبل المكانى والزمانى غير انه فى الزمانى يكره قبله وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل الزمانى فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه والفرق من وجوه لفظية ومعنوية * الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدا يجب انحصاره فى الخبر والخبر لا يلزم انحصاره فى المبتدا كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم والشفعة فيما لم ينقسم فالتحريم ينحصر فى التكبير من غير عكس والتحليل ينحصر فى التسليم من غير عكس والشفعة منحصرة فيما لم ينقسم من غير عكس وعلى هذه القاعدة يكون زمان الحج منحصرا فى الاشهر لانه المبتدا فلا يوجد فى غيرها وأما الميقات المكانى فيجعل محصورا مبتدا لا محصورا فيه لقوله عليه السلام هن لهن ولمن أتى عليهن أى المواقيت لاحرام أهل هذه الجهات بدليل قوله ولمن أتى عليهن فالضمير الاول للمواقيت فهو المبتدا فيكون هو المحصور والمحصور لا يجب أن يكون محصورا فيه بخلاف الميقات الزمانى محصور فيه فلا يوجد الاحرام بدونه وفى المكانى محصور فامكن أن يوجد الاحرام بدونه فهذا فرق جليل من حيث اللفظ فاعتبره الشافعى رحمه الله فى المشروعية فلا يوجد الاحرام مشروعا قبل الزمانى واعتبره مالك فى الكمال فلا يوجد قبل الزمانى كاملا بل ناقص الفضيلة * الفرق الثانى أن الاحرام قبل الزمانى يفضى الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فربما أدى ذلك الى افساد الحج فان من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى

تنقضى

فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه) قلت ما قاله فى ذلك صحيح ظاهر غير قوله ان مالكا يكره الاحرام قبل الزمانى دون المكانى فان المعروف من المذهب الكراهة فيهما معا فلا يحتاج الى الفرق الا على مذهب الشافعى قال (والفرق من وجوه لفظية ومعنوية الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدا يجب انحصاره فى الخبر والخبر لا يلزم انحصاره فى المبتدا الى آخر قوله فى هذا الفرق) قلت القاعدة العربية التى ادعاها من انحصار المبتدا فى الخبر مختلف فيها والاصح عدم صحتها وان ذلك من باب المفهوم لا من باب المنطوق فيجرى فيه الخلاف الذى فى المفهوم وما أرى الامامين مالكا والشافعى بنيا عليها والله أعلم قال (الفرق الثانى أن الاحرام قبل الزمانى يفضى الى الطول الى آخر ما قاله فى هذا الفرق) * قلت كان يمكن أن يكون ما ذكره فرقا

الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعا وفى المنع من ذلك وسيلة الى تقليله مع انه اذا وهب له عبده الآبق ولم يجده لاضرر عليه لانه لم يبذل شيأ وألحق مالك بهذا القسم الخلع نظرا لكون العصمة واطلاقها ليس من باب مايقصد بالمعاوضة بل شأن الطلاق ان يكون بغير شيء كالهبة * القسم الثالث مالم يكن معاوضة صرفة ولا احسانا صرفا كالنكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصودا وانما المقصود منه المودة والالفة والسكون يقتضى ان يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقا ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط فيه المال بقوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فلوجود الشبهين فيه توسط مالك فجوز فيه الغرر القليل نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت لانه يرجع فيه للوسط المتعارف ولم يجز فيه الغرر الكثير نحو العبد الآبق والبعير الشارد لانه لاضابط له وعمم الشافعى المنع من الجهالة فى جميع التصرفات ولو كانت احسانا صرفا كالهبة والصدقة والابراء والخلع والصلح الا ان الاحاديث الصحيحة فى نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وعن بيع المجهول لم يرد فيها مايعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم من مذهب مالك مخالفة نصوص صاحب الشرع بخلاف مذهب الشافعى بل انما وردت فى البيع ونحوه كان ماذهب اليه مالك رحمه الله تعالى فقها جيلا بخلاف ماذهب اليه الشافعى * قلت والظاهر ان المراد بالغرر القليل المغتفر فى النكاح هو ما لا يغتفر فى نحو البيع وهو مايحصل معه المعقود عليه دنيا نزرا لامايغتفر فيه أيضا وهو مايحصل معه غالب المعقود عليه فافهم والله أعلم

تنقضى أيام الرمى وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك وسيلة الى افساده * الفرق الثالث ان الميقات المكانى يثبت الاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين والميقات الزمانى لايثبت الاحرام بعده باصل الشريعة بل لضرورة فلا يثبت قبله تسوية بين الطرفين وهذا فرق بينهما بأن سوينا بينهما وهو من الفروق الغريبة.

﴿ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولى يقضى به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلى لايقضى به على الالفاظ ولايخصصها ﴾

وذلك ان العرف القولى أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ فى معنى معين ولم يكن ذلك لغة وذلك قسمان أحدهما فى المفردات نحو الدابة للحمار والغائط للنجو والراوية للمزادة ونحو ذلك وثانيهما فى المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفطن وضابطها أن يكون شأن الوضع العرفى تركيب لفظ مع لفظ يشتهر فى العرف تركيبه مع غيره وله مثل أحدها نحو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وكقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فان التحريم والتحليل انما تحسن اضافتهما لغة للافعال دون الاعيان فذات الميتة لا يمكن العرفى أن يقول هى حرام بما هى ذات بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها كالاكل للميتة والدم ولحم الخنزير والشرب للخمر والاستمتاع للامهات ومن ذكر معهن ومن هذا الباب قوله عليه السلام ألا وان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا والاعراض والاموال لاتحرم بل أفعال تضاف اليها فيكون التقدير الاوان سفك دمائكم وأكل أموالكم وثلب أعراضكم عليكم حرام وعلى هذا المنوال جميع مايرد من الاحكام كان أصله أن يضاف الى الافعال وركب معها فاذا ركب مع الذوات فى العرف وما

فى مذهب الشافعى لولا انه يقول فى القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالا بقوله ﷺ من تمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من دويرة أهلك وقال فى الجديد بكراهة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه وعلى تقدير عدم تأويله لاحاجة الى الفرق الافيما بين الكراهة والمنع ان لم تحمل الكراهة عليه قال (الفرق الثالث ان الميقات المكانى يثبت لاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين الخ) قلت هذا الفرق ضعيف جدا وقد تبين ان مالكا لايحتاج الى فرق والشافعى كذلك والله أعلم قال (الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولى يقضى به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلى لايقضى به على الالفاظ ولايخصصها الى قوله

﴿ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك وبين قاعدة النهى عن المشترك ﴾ اعلم ان المشترك فى النهى نظير المشترك فى النفى فكما يلزم من نفى المشترك نفى جميع أفراده لقول أرباب المعقول يلزم من نفى الاعم نفى الاخص كذلك يلزم من النهى عن المشترك ان لايدخل فرد من أفراده الوجود البتة لأنه لودخل فرد لدخل هو فى ضمنه فان معنى النهى الامر باعدام هذه الحقيقة وان لاتدخل فى الوجود البتة وان الامر باجراء حكم فى المشترك نظير ثبوت الحكم فيه فكما ان الآمر أمر بعتق رقبة أواخراج شاة من أربعين يقتضى عتق شخص مبهم واخراج شاة مبهمة من الاربعين وان كانت ضرورة فعل المكلف لما أمر به تعينه اذ لايمكن الامر بنفس الحقيقة الكلية الا على سبيل تكليف مالا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة

يعني يستعمل في العرف الا مع الذوات فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعا في العرف للتعبير به عن تحريم الافعال المضافة لتلك الذوات وليس كل الافعال بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات كما تقدم تفصيله وتحصيله * وثانيها أفعال ليست باحكام كقولهم في العرف أكلت رأسا وأكل رأسا فلا يكادون ينطقون بلفظ الاكل كيفما كان وتصرف الا مع رؤوس الانعام دون جميع الرؤوس بخلاف رأيت وما تصرف منه يركبونه مع رؤوس الانعام وغيرها فاذا قالوا رأينا رأسا احتمل ذلك جميع الرؤوس بخلاف لفظ الاكل ومن هذا الباب قتل زيد عمرا وهو في اللغة موضوع لاذهاب الحياة ثم هو اليوم في اقليم مصر موضوع للضرب خاصة فيقولون قتله الامير بالمقارع قتلا جيدا ولا يريدون الا ضربه فهو من باب المنقولات العرفية والاوضاع العرفية هي الطارئة على اللغة وأمكن في هذا المثال أن يقال انه ليس من هذا الباب بل المجاز ههنا في مفرد لا مركب وهو لفظ قتل صار وحده مجازا في ضرب وأما التركيب فهو على موضوعه اللغوي وهذا هو الصحيح في هذا المثال ومن هذا الباب قولهم فلان يعصر الخمر مع ان الخمر لا تعصر بل صار هذا التركيب موضوعا لعصر العنب ومقتضى اللغة أن لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر لكن أهل العرف لا يقصدون هذا المضاف بل يعبرون بهذا المركب عن عصر العنب كما يعبرون بتحريم الميتة عن تحريم أكلها فهذا مجاز في التركيب بالنسبة الى اللغة حقيقة عرفية منقولة للمعنى الخاص ومن هذا الباب قول أهل العرف قتل فلان قتيلا وطحن دقيقا وهذا كلام صحيح في العرف وفي اللغة لا يصح لان القتيل لا يقتل وانما يقتل الحي والدقيق لا يطحن وانما يطحن القمح فعلى رأي أهل اللغة يصح بمضاف محذوف تقديره طحن قمح دقيق كما قررناه في عنب خمر وقتل جسد قتيل ويريدون بالجسد الجسد الحي وأما أهل العرف فلا يعرجون على هذه المضافات ولا تخطر ببالهم بل صار هذا اللفظ المركب موضوعا عندهم لقتل الحي وطحن القمح وعلى هذا المنوال فاعتبر الحقائق العرفية في المفردات والمركبات واعتبر اللفظ هل انتقل في العرف أم لا مفردا أو مركبا وبذلك يعرف المجاز في التركيب والافراد فكل لفظ مفرد انتقل في العرف لغير مسماه وصار يفهم منه غير مسماه بغير قرينة [illegible] بالنسبة الى الحمار باقليم مصر فهو مجاز مفرد ومنقول عرفي في المفردات وكل لفظ كان شأنه أن يركب مع لفظ فصار يركب مع غيره ولو ركب أولا لكان منكرا وهو الآن غير منكر فهو منقول عرفي من المركبات ومجاز في المركبات ويكون المجاز فيه وقع في التركيب دون الافراد وقد يجتمع

المجاز

الكلية ان لا وجود لها في غير الاذهان عند محقق المثبتين لها كذلك قولك انسان في الدار يكفي في صدقه فرد واحد مبهم فيه لانه متى كان ذلك الفرد فيه كان مطلق الانسان فيه ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقا فيه فالمشترك في النهي عبارة عن الماهية المطلقة والماهية بشرط لا شيء والعام المعرف عند الاصوليين باللفظ الدال على الماهية المتحققة في جميع الافراد من حيث تحققها في جميعها والكلي المعرف عند أرباب المعقول بما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالرقبة بالنسبة الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات والانسان بالنسبة الى أشخاصه وكذلك النكرة في نحو قولهم تمرة خير من جرادة وهو القليل في استعمال النكرة والمشترك في ثبوت الحكم عبارة عن مطلق الماهية والماهية لا بشرط شيء والمطلق المعرف عند الاصوليين بالواحد المبهم كالنكرة في نحو قول القائل اشتر ثوبا يريد فردا مبهما من الاشخاص التي فيها حقيقة الثوب وهو الاستعمال الكثير في النكرة فالفرق بينهما هو عين الفرق المار بين الماهية المطلقة ومطلق الماهية وعين ما فرق به الاصوليون بين العام والمطلق قال العلامة الانبابي على بيانية الصبان فعموم العام شمولي بخلاف عموم المطلق نحو رجل وأسد وانسان فانه بدلي حتى اذا دخلت عليه أداة النفي أو ال الاستغراقية صار عاما فليس ماصدق المطلق والعام واحدا كما توهم بل ماصدق الاول ألفاظ عمومها بدلي وماصدق الثاني ألفاظ عمومها شمولي قال الزركشي في البحر المحيط في مبحث العام العموم يقع على مسمى عموم الشمول وهو المقصود هنا وعلى عموم الصلاحية ويقال له عموم البدل وهو في المطلق وتسميته عاما باعتبار ان موارده غير منحصرة لا انه في نفسه عام اهـ يعني ان تسميته عاما باعتبار ان أفراده التي يستعمل في كل فرد منها على البدل غير منحصرة والا فهو ليس من العام اذ المعتبر في العام كما يعلم من تعريفه العموم الشمولي بحيث يتناول اللفظ جميع الافراد دفعة وهذا غير متحقق في المطلق وقد صرح غيره بأن الشمولي هو معنى العموم فتنبه اهـ بلفظه فمن هنا قال قبل هذا مسايرة لغيره والتحقيق ان دلالة العام كعبيدي على كل فرد من أفراده من حيث كونه فردا أي كدلالة نحو عبيدي على ثلاثة غير معينين تضمنية اذ المقصود بالافراد الابعاض فكل فرد منها جزء يدل عليه اللفظ في حال الحكم عليه من حيث انه جزء اهـ لكنه تعقبه بقوله مع كون المقصود الحكم على كل فرد لا على المجموع كما حققناه فيما علقناه

على شرح جمع الجوامع اه يعني ومقتضى كون المقصود الحكم على كل فرد ان تكون دلالة لفظ العام كعبيدي على الفرد كثلاثة غير معينين في حال الحكم عليه من حيث تحقق الحقيقة فيه مطابقية وعلى واحد غير معين تضمنية واما على ثلاثة معينين أو واحد معين خارجة عن أنواع الدلالة اللفظية الوضعية مالم تلاحظ علاقة وقرينة والا كان مجازا لا حقيقة اتفاقا ولا تكون دلالة لفظ العام على فرده المذكور في حال الحكم عليه من حيث انه جزء تضمنية كما قيل الا اذا كان المقصود الحكم على المجموع وليس كذلك * قلت وعليه فالفرق بين العام يدل على فرده غير المعين مطابقة والمطلق يدل على الفرد المبهم مطابقة أيضا هو ان العام يدل على فرده المذكور مطابقة من حيث تحقق الموضوع له الذي هو الحقيقة الكلية فيه لا من حيث انه

نفس الموضوع له والمطلق يدل على الفرد المبهم مطابقة من حيث انه نفس الموضوع له لا من حيث تحقق الموضوع له فيه فافهم ثم اعلم ان القائل لغلامه اذا قال ألزمتك النهي أو النفي واقع في الدار ان أراد بالالف واللام في النهي والنفي العهد في الشخص أي في نهي معين ونفي معين لزم ان يكون المشترك المنهي عنه أو المنفي عنه وهو المدلول التزاما معينا وان أراد بها فيهما العهد في الجنس أي في نهي غير معين وفي نفي غير معين فلابد ان يكون المدلول الالتزامي وهو المشترك المنهي عنه أو المنفي عنه كذلك أي غير معين لانه ان لم يكن كذلك كان معينا واذا كان معينا لزم مثل ذلك في المتعلق به وهو النهي أو النفي وقد فرض غير معين وان أراد بها فيهما العموم فلابد من العموم في المتعلق ولا فرق بين مدلول المشترط مطابقة في النهي والنفي ومدلوله التزاما فيهما وكذلك اذا حلف بالطلاق وحنث بان قال على الطلاق أو الطلاق يلزمني أو ما أشبه ذلك وله أربع زوجات فاذا جعلت الالف واللام في الطلاق بحسب اللغة للعهد في الجنس كان الطلاق مطلقا في أفراده مطابقة فيلزم ان يكون مطلقا في الزوجات التزاما أو للعموم كان الطلاق عاما في أفراده مطابقة فيلزم ان يكون عاما في الزوجات وفي أنواع الطلاق من الثلاث وغيرها التزاما الا انه لا عموم في أفراد الطلاق بحسب عرف الفقهاء والناس ولم أعلم أحدا ألزمه غير طلقة اذا لم تكن له نية ولاشك هل طلق واحدة أو ثلاثا فكان ينبغي ان لا يعمهن الطلاق اذا لم يكن له نية بل يخير في التعيين أو يقرع بينهن لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح لان بعضهن ليس أولى من البعض الآخر الا ان مالكا والشافعي وجماعة من العلماء قالوا بعموم الطلاق فيهن احتياطا

المجاز في التركيب والافراد فهي ثلاثة أقسام مجاز مفرد فقط كالاسد للرجل الشجاع ومجاز مركب فقط نحو قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال استعمل في السؤال ولفظ القرية استعمل في القرية ولكن تركيب السؤال مع القرية مجاز في التركيب لان شأنه أن يركب مع أهلها وهذا مجاز في التركيب ولم يصل الى حد النقل بخلاف يعصر الخمر ويطحن الدقيق فانهما وصلا الى حد النقل العرفي ومثال اجتماعهما معا قولك أرواني الخبز وأشبعني الماء فانك تستعمل أرواني في الشبع والشبع [illegible] واني فيقع المجاز في الافراد وتجعل فاعل أروى الخبز وهو خلاف أصل اللغة وفاعل الشبع الماء وهو خلاف أصل اللغة فهذان المثالان جمعا بين المجاز في الافراد والتركيب دون النقل العرفي اذا ظهر لك ان العرف كما ينقل اهله اللفظ المفرد فينقلون ايضا اللفظ المركب فمثل هذا النقل العرفي يقدم على موضوع اللغة لانه ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية واما العرف الفعلي فمعناه ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلي وكذلك لفظ الخبز يصدق لغة على خبز الفول والحمص والبر وغير ذلك غير ان أهل العرف انما يستعملون الاخير في أغذيتهم دون الاولين فوقوع الفعل في نوع دون نوع لا يخل بوضع اللفظ للجنس كله فان ترك مسمى لفظ لم يباشر لا يخل بوضع اللفظ له فانا لم نباشر الياقوت ولم يخل ذلك بوضع لفظ الياقوت له نعم لو كثر استعمال الياقوت في نوع آخر من الاحجار حتى صار لا يفهم الا ذلك الحجر دون الياقوت لأخل ذلك بوضع لفظ الياقوت للياقوت وكان ذلك نسخا للفظ الياقوت عن مسماه الاول فهذا المثال يوضح لك أن ترك مباشرة المسميات لا يخل بالوضع وغلبة استعمال لفظ المسمى في غيره يخل فهذا هو تحرير العرف القولي وتحرير العرف الفعلي وتحرير ان العرف القولي يؤثر في اللفظ اللغوي تخصيصا وتقييدا وابطالا وان العرف الفعلي لا يؤثر في اللفظ اللغوي تخصيصا ولا تقييدا ولا

فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية) * قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر قال (واما العرف الفعلي فمعناه ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر واهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلي الى قوله

للزوج وصونا لها عن مواقعة الزنا فان الطلاق قد ثبت بقوله على الطلاق أو ما أشبه ذلك و وقع الشك والاحتمال فى عمومه لمحاله أو خصوصه فحمل على العموم فيها احتياطا كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة أو ثلاثا يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك فى أصل الطلاق فانه لا يلزمه شىء استصحابا لأصل العصمة كما مر ولا يلزم الشافعية أن يخيروه اذا قال يلزمنى الطلاق وان خيروه فى احداكن طالق لان التخيير فى قوله احداكن طالق بين لتعليقه الطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس التخيير بالبين فان نوى بالطلاق بعضهن ذاهلا عن البعض الآخر لم يلزمه الطلاق الا فى البعض الذى نواه به وحده كما انه لا يلزمه الحنث فيما عدا ما نواه اذا أتى بصيغة عموم نحو لا ألبس ثوبا لان النية أول معتبر فى الحالف كما سيأتى (١٧٤) بيانه هذا هو التحقيق فاحفظه ﴿وصل﴾ فى تحقيق فقه هذا الفرق بأربع مسائل ﴿المسئلة الاولى﴾ قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا أثبت الوجوب فى رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفى رقبة واحدة بالنص و بذلك وقع الاجماع تبعا للنص ﴿المسئلة الثانية﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالاخص من غير عكس ﴿المسئلة الثالثة﴾ اذا قال لنسائه احداكن طالق حرمن عليه كلهن بالطلاق عند مالك رحمه الله تعالى وان كان أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم عليه ثبوت الحكم بغير مقتض وهو خلاف الاجماع نظرا للاحتياط للفروج كما أجاب به الاكابر ودليل مشروعية هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقى الشبهات ولا يتم جواب الاصل ببنائه على ثلاث قواعد * الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدد أفراد مشترك فيه بين الافراد * الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح للاباحة و رافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرمن كلهن بالطلاق وهو المطلوب لانه وان كان كل من القاعدة الثانية والثالثة صحيحا الا ان القاعدة الاولى غير صحيحة اذ ليس أحد الامور هو القدر المشترك بل هو واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها الا انه الحقيقة الكلية حتى يحصل المقصود بقوله والصادق على عدد أفراد مشترك

ابطالا لعدم معارضة الفعل وعدمه لوضع اللغة ومعارضة غلبة استعمال اللفظ فى العرف للوضع اللغوى وقد حكى جماعة من العلماء الاجماع فى ان العرف الفعلى لا يؤثر بخلاف العرف القولى ورأيت المازرى فى شرح البرهان حاول الاجماع فى ذلك ونقل عن بعض الناس انه نقل خلافا فى ذلك ونقل مثلا عنه وفى ذلك نظر وقد نقلتها فى شرح المحصول وبينت معناها وانه ليس خلافا فى اعتبار العرف الفعلى بل لذلك معنى آخر والظاهر حصول الاجماع فيه ولم أر أحدا جزم بحصول الخلاف فيه بل رأى كلاما لبعض الناس أوجب شكا وترددا وهو محتمل للتأويل فلا تناقض بين نقل الاجماع فى المسألة وبين هذه المثل المشار اليها وانا أوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ اذا فرضنا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فحلف لا يلبس ثوبا ولا يأكل خبزا وكان حلفه بهذه الالفاظ العربية التى لم تجر عادته باستعمالها وعادته فى غذائه لا يأكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانا نحنثه باى ثوب لبسه وباى خبز أكله سواء كان من معتاده فى فعله أم لا وهذا اذا لم تجر له عادة باستعمال اللغة العربية لانه لو كانت عادته استعمال اللغة العربية لكان طول أيامه يقول أكلت خبزا او ائتونى بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائدة قليل ونحو ذلك ولا يريد فى هذا النطق كله الا خبز الشعير الذى جرت عادته به فيصير له فى لفظ الخبز عرف قولى ناسخ للغة فلا نحنثه بغير خبز

فلا تناقض بين نقل الاجماع فى المسألة وبين هذه المثل المشار اليها) * قلت ما قاله من أن العرف الفعلى لا يؤثر فى وضع اللفظ للجنس كله صحيح غير ان ما أراد بناءه على ذلك من أن من حلف لا يلبس ثوبا وعادته لبس ثوب الكتان دون غيره بحيث يحنث بلبس غير الكتان ليس بمسلم له على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى قال (وأنا أوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل المسألة الاولى اذا فرضنا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فحلف لا يلبس ثوبا ولا يأكل خبزا وكان حلفه بهذه الالفاظ العربية التى لم تجر عادته باستعمالها وعادته فى غذائه لا يأكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانا نحنثه باى ثوب لبسه وباى خبز أكله سواء كان من معتاده فى فعله اولا الى آخر المسألة) قلت لا نسلم له تحنيثه بل لقائل ان يقول اقتصاره على أكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن مقيد لمطلق لفظه ويكون ذلك من قبيل بساط الحال فان الايمان انما تعتبر بالنية ثم ببساط الحال فاذا عدما حينئذ تعتبر بالعرف ثم باللغة ان عدم العرف

الشعير

فيه بين تلك الافراد فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال مالك اذا أعتق أحد عبيده له ان يختار واحدا منهم فيعينه للعتق نظرا لكون أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضي العموم كما تقدم والاجماع على ان حكم العموم لا يثبت الا بثبوت مقتضيه ولم ينظر هنا للاحتياط للفروج مع ان الحق انه لا فرق بين العتق والطلاق لانا وان سلمنا ان الطلاق تحريم للوطء وقد ثبتت له البغضة التي لا تصدق الا مع النهي دون الامر بقوله عليه الصلاة والسلام أبغض الحلال الى الله الطلاق وان العتق قربة في جميع الاعصار والامم الا أن كون العتق قربة لا يمنعه ان يكون تحريما للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء على انا لا نسلم ان البغضة في الحديث لا تصدق الا مع النهي حتى يتم الاستدلال بالحديث على ان الطلاق منهي عنه لا مأمور به بخلاف

العتق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد صرح باباحة الطلاق فكيف يكون محرما أو مكروها وحينئذ فتصدق البغضة مع الامر وتحمل في حق الله تعالى على مرجوحية الامر الذي علق به البغضة وأما دعوى ان الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قربة ويلزمه التحريم والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما ألا ترى ان كل أمر يلزمه النهي عن تركه ومع ذلك لا يقال فيه هو للتحريم بناء على النهي وان كل نهي يلزمه الامر بتركه ومع ذلك لا يقال فيه هو للوجوب بناء على الامر فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فمدفوعة بأن الطلاق بنفسه ليس بتحريم لان التحريم انما هو المؤبد اما غير المؤبد فلا وانما هو حل لعقد النكاح وحل عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة أجنبية وصيرورتها أجنبية يستلزم تحريمها كما ان العتق رفع للملك عن المملوكة ورفع الملك يصيرها أجنبية مالكة لنفسها وهو يستلزم ذلك تحريمها فلا فرق * قلت نعم قد يقال الوجه في نظر مالك في الطلاق للاحتياط للفروج وان لزمه مخالفة الاجماع وفي العتق لما اقتضاه الاجماع وان لزمه مخالفة الاحتياط للفروج هو ان استلزام الطلاق للتحريم لخصوص الوطء مطرد اذ لا يكون غير مستلزم له بخلاف العتق فافهم والله أعلم ﴿ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع ﴾ اعلم ان الافعال الواقعة في الوجود المقتضية لامور تشرع لاجلها أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان * أحدهما خارج عن مقدور المكلف وهذا قد يكون سببا كالاضطرار في اباحة الميتة وخوف العنت في اباحة نكاح الاماء والسلس في اسقاط وجوب

الشعير وكذلك القول في ثوب القطن بخلاف اذا كان لا ينطق بلفظ الخبز والثوب الا على الندرة فانه لا يكون له في الالفاظ اللغوية عرف مخصص يقدم على اللغة فيحنث بعموم المسميات اللغوية من غير تخصيص ولا تقييد فتأمل ذلك ﴿المسألة الثانية﴾ اذا حلف لا يأكل رؤوسا يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يحنث الا برؤوس الانعام عند أشهب والقولان مبنيان على ان أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركب أكلت رؤوسا لا كل رؤوس الانعام دون غيرها بسبب كثرة استعمالهم لذلك المركب في هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس فهذا مدرك أشهب فيقدم النقل العرفي على الوضع اللغوي وابن القاسم يسلم استعمال أهل العرف لذلك ولكن لم يصل الاستعمال عنده الى هذه الغاية الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل ألا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسد في الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المفتقر الى القرينة فهذا هو مدرك القولين فاتفق أشهب وابن القاسم على ان النقل العرفي مقدم على اللغة اذا وجد واختلفا في وجوده هنا فالكلام بينهما في تحقيق المناط ولو قال القائل رأيت رأسا لم تختلف الناس ان اللفظ لا يختص برؤوس الانعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى رأسا لغة بسبب ان هذا التركيب الذي هو رأيت رأسا لم يكثر استعماله في نوع معين من الرؤوس دون غيره حتى صار منقولا بخلاف أكلت رأسا فيقر اللفظ على مسماه اللغوي من غير معارض ولا ناسخ وكذلك خلق الله رأسا وسقطت ووقعت رأس وهذه رأس وفي البيت رأس جميع هذه التراكيب ونحوها لم يقع فيها نقل عرفي بخلاف قوله أكلت رأسا ونحوه من صيغ الاكل فان أهل العرف كثر استعمالهم له حتى صار الى حيز النقل فقدم على اللغة عند من ثبت عنده النقل فتأمل هذه المسألة فكثير من الشراح والفقهاء اذا مر بهذه المسألة يقول فيها لا يحنث بغير رؤوس الانعام لان عادة الناس يأكلون رؤوس الانعام دون غيرها ولا تجد في الكتب الموضوعة للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة لانهم يشيرون الى العرف الفعلي الملغى بالاجماع وانما المدرك العرف القولي على ما تقدم تحريره

قال ﴿ المسألة الثانية اذا حلف لا يأكل رؤوسا يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يحنث الا برؤوس الانعام عند أشهب الى آخر المسألة) قلت جميع ما قاله في هذه المسألة صحيح غير قوله ولا تجد في الكتب الموضوعة للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة فانه غير مسلم لما سبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط والله أعلم

الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج وزوال الشمس أوغروبها أوطلوع الفجر في ايجاب تلك الصلوات وما أشبه ذلك وقد يكون شرطا كالحول في ايجاب الزكاة والبلوغ في التكليف مطلقا والقدرة على التسليم في صحة البيع والرشد في دفع مال اليتيم اليه وارسال الرسل في الثواب والعقاب وما أشبه ذلك وقد يكون مانعا كالحيض من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام والجنون من القيام بالعبادات واطلاق التصرفات وما أشبه ذلك * الضرب الثاني ما لا يكون خارجا عن مقدور المكلف وله نظران نظر من جهة دخوله تحت خطاب التكليف مأمورا به أو منهيا عنه أو مأذونا فيه لاقتضائه المصالح أو المفاسد جلبا أو دفعا كالبيع والشراء للانتفاع والنكاح للنسل والانقياد للطاعة لحصول الفوز وما أشبه ذلك وهو بين ونظر من جهة دخوله تحت خطاب الوضع اما لكونه سببا كالنكاح سببا في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع والذكاة سببا لحلية الانتفاع بالاكل والسفر سببا في اباحة القصر والفطر والقتل والجرح سببا للقصاص والزنا وشرب الخمر والسرقة والقذف أسبابا لحصول تلك العقوبات وما أشبه ذلك واما لكونه شرطا كالنكاح شرطا في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثا والاحصان شرطا في رجم الزاني والطهارة شرطا في صحة الصلاة والنية شرطا في صحة العبادات وما أشبه ذلك واما لكونه مانعا كنكاح الاخت مانعا من نكاح الاخرى ونكاح المرأة مانعا من نكاح عمتها وخالتها والايمان مانعا من القصاص للكافر والكفر مانعا من قبول الطاعات وما أشبه ذلك وهذه الثلاثة وان اجتمعت في نحو النكاح لكن لا لحكم على واحد بل انما هو سبب لحكم وشرط لآخر ومانع لآخر كما علمت اذ لا يصح اجتماعها ولا اثنين منها على الحكم الواحد كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف لما في ذلك من التدافع اهـ ملخصا من الموافقات للشاطبي ويضبط خطاب التكليف بأمور ثلاثة * أحدها انه في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة قيل والاصل في لفظة التكليف لكونها مشتقة من الكلفة ان لا تطلق الا على التحريم والوجوب اذ لا توجد الكلفة الا فيهما لاجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب والمكلف بالنسبة لما عداهما في سعة لعدم المؤاخذة فلا كلفة الا انهم توسعوا في اطلاق اللفظ على الجميع تغليبا أو لكونها لا تتعلق الا بفعل المكلف

* المسألة الثالثة * اذا حلف بأيمان المسلمين تلزمه فحنث فمشهور فتاوى الاصحاب على انه يلزمه كفارة يمين وعتق رقبة ان كان عنده وان كثروا وصوم شهرين متتابعين والمشي الى بيت الله في حج أو عمرة وطلاق امرأته واختلفوا هل واحدة أو ثلاث والتصدق بثلث المال ولم يلزموه اعتكاف عشرة أيام ولا المشي الى مسجد المدينة ولا البيت المقدس ولا الرباط في الثغور الاسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العرايا ولا اطعام الجياع ولا شيئا من القربات غير ما تقدم ذكره وسبب ذلك انهم لاحظوا ما غلب الحلف به في العرف وما يجعل يمينا في العادة فألزموه اياه لانه المسمى العرفي فيقدم على المسمى اللغوي ويختص حلفه بهذه المذكورات دون غيرها الا انها المشتهرة ولفظ الحلف والايمان انما تستعمل فيها دون غيرها وليس المدرك ان عادتهم يفعلون مسمياتها وانهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من الافعال بل لغلبة استعمال الالفاظ في هذه المعاني دون غيرها ولاجل ذلك صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المدرك الحلف اللفظي دون العرف الفعلي فهذا هو مدرك هذه المسألة على التحرير والتحقيق وعلى هذا لو اتفق في وقت آخر اشتهار حلفهم ونذرهم للاعتكاف والرباط واطعام الجيعان وكسوة العريان وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف اذا حنث الاعتكاف وما ذكر معه دون ما هو مذكور قبله لان الاحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها اذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الاعراض في البياعات ونحو ذلك فلو تغيرت العادة في النقد والسكة الى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الاطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها وكذلك اذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة رددنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم ترد به وبهذا القانون تعتبر جميع الاحكام المرتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا وعلى هذا التحرير يظهر ان عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلا تكاد تجد احدا بمصر يحلف به فلا ينبغي الفتيا به وعادتهم يقولون عبدي حر وامرأتي طالق وعلي المشي الى مكة ومالي صدقة ان لم أفعل كذا فتلزم هذه الامور وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الايام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك بل اذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لا تجره

قال * المسألة الثالثة اذا حلف بأيمان المسلمين تلزمه فحنث الى منتهى قوله

وفي حاشية الامير على عبد السلام ماحاصله ان التكليف اما ان يفسر بالزام مافيه كلفة فلا يشمل الندب والكراهة واما ان يفسر بالطلب فيشملهما وعلى الاول يظهر مارجحه المالكية من تعلق الندب والكراهة بالصبي كأمره بالصلاة لسبع من الشارع بناء على ان الامر بالامر أمر وأما الاباحة فليست تكليفا عليهما وعدها في أحكام التكليف امالانه تغليب أوان معناه انها لاتتعلق الابالمكلف لما صرح به في أصول الفقه من ان أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة وتقريبه ان معنى مباحة لااثم في فعلها ولا في تركها ولا ينفي الشئ الاحيث يصح ثبوته قال ولا يعول على ظاهر ما نقل عن أبي منصور الماتريدي والحنفية من أن الصبي مكلف بالايمان بالله وانهم حملوا رفع القلم عنه على غير الايمان من الشرعيات وذلك لان جمهور أهل العلم على نجاة

الصبيان مطلقا وهم في الجنة ولو أولاد الكفار نعم ان أرادوا ماقاله أصحابنا المالكية ردة الصبي وايمانه معتبران بمعنى اجراء الاحكام الدنيوية التي تتسبب عنهما كبطلان ذبحه ونكاحه وصحتهما رجع لخطاب الوضع من حيث السبب والمانع وهو لا يتقيد بالمكلف الا انه لا يعاقب في الآخرة ولا يقتل قبل البلوغ اه وقد قدمنا تبعا لابن الشاط ان التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفا وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ويوضح هذا ماقاله الشاطبي في الموافقات من أن القاعدة المقررة ان الشرائع انما جيء بها لمصالح العباد فالامر والنهي والتخيير جميعا راجعة الى حظ المكلف ومصالحه لان الله تعالى غني عن الحظوظ منزه عن الاغراض غيران الحظ على ضربين * أحدهما داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيا في حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه لكنه أخذه من جهة الطلب لامن حيث باعث نفسه وهذا معنى كونه بريئا من الحظ وقد يأخذه من حيث الحظ الا انه لما كان داخلا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه تابعا للطلب فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ وسمي باسمه * والثاني غير داخل تحت الطلب فلا يكون آخذا له الامن جهة ارادته واختياره لان الطلب مرفوع عنه بالغرض فهو قد أخذه اذا من جهة حظه فلهذا يقال في المباح انه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة اه أي الا انه لما لم يتم فيه الحظ المذكور بواسطة الحجر عن الاسترسال فيه وفي غيره الا بمقتضى الاذن لم يخل عن كلفة ومشقة

على عرف بلدك واساله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تتخرج ايمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنايات فقد يصير الصريح كناية يفتقر الى النية وقد تصير الكناية صريحا مستغنية عن النية وأعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين فجمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عادتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضي ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ان قلنا ان لفظ اليمين حقيقة في الجميع أو الجمع بين المجاز والحقيقة وهي مسألة مختلف فيها بين العلماء هل تجوز أم لا أعني هل يكون ذلك كلاما عربيا أم لا والمنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء جواز ذلك فهذه القاعدة لا بد من ملاحظتها في هذه المسألة أيضا *(المسألة الرابعة)* اذا قال ايمان البيعة تلزمني فتخرج ما يلزمه على هذه القاعدة وما جرت به العادة في الحلف عند الملوك المعاصرة اذا لم تكن له نية فاي شيء جرت به عادة ملوك الوقت في التحليف به في بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس بحيث صار عرفا ومنقولا متبادر الذهن من غير

وقد تصير الكناية صريحا مستغنية عن النية) قلت ماقاله في ذلك صحيح من جهة ان لفظ الايمان لابد أن تجري على عادة الحالف أو أهل بلده تسميته يمينا والله أعلم قال (واعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين فجمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين و بين هذه الامور التي جرت عادتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضي ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الى آخر المسألة) قلت لقائل ان يقول ليس في ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ولا الجمع بين الحقيقة والمجاز بل صارت تلك الامور كلها تسمى في العرف ايمانا وان كان الاصل في اللغة ماذكر والله أعلم قال (المسألة الرابعة اذا قال ايمان البيعة تلزمني الى آخر المسألة) قلت ماقاله في ذلك صحيح غير ان ماذكره من حمل يمينه على العرف ثم على النية ثم على البساط فيه نظر فانه لا يخلو ان يترتب على يمينه تلك حكم أو لا يترتب فان لم يترتب عليها حكم فالمعتبر النية ثم السبب أو البساط ثم

فافهم * وثانى الامور ان متعلقه الفعل لا الكون كذا * وثالثها انه يشترط فى خطاب التكليف علم المكلف بالتكليف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه لقول الشيخ تاج الدين السبكى فى جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ اهـ أما الاول وهو من لايدرى كالنائم والساهى فلأنه لو صح تكليفه لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وهو لايفهم وانه محال اذ لايتصور ممن لاشعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وأما الثانى وهو من يدرى ولا مندوحة له عما ألجئ اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لامندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع عادة ونقيضه ممتنع الوقوع كذلك ولاقدرة له على واحد من الواجب والممتنع وتكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال والفرق بينهما هو ان الخلل فى الاول راجع الى المأمور به وفى الثانى راجع الى المأمور فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذى هو من قبيل التكليف المحال على ان فى التكليف بالمحال فائدة مفقودة فى تكليف الغافل وهو اختبار الشخص هل يمتثل بالاخذ فى الاسباب أولا نعم تكليف الملجأ من قبيل التكليف بالمحال اذ لافرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران الذى عده فى جمع الجوامع من قبيل التكليف بالمحال وجوزه قال سم الا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى مافيه فتأمل اهـ ملخصا من المحلى والعطار والشربينى قال الشربينى والحق ان كلام المتقدمين فى مسئلة الملجأ انما هو من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لاقدرة له أصلا بالالجاء كما ان كلامهم فى مسئلة الغافل انما هو من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وفى مسئلة التكليف بالمحال أى مالا يطاق عادة وان انما هو من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم اكراهه والجائه فكلامهم فى كل من حيث خصوصه لامن حيث عموم غيره له أو عمومه لغيره لانهم رحمهم الله تعالى اكتفوا فى التفرقة بين المسائل المتشابهة بالقيود المأخوذة من عنوانها والا لم تكن هى محل الكلام فيها فسقط مالسم وغيره من المتأخرين هنا فافهم ويضبط خطاب الوضع بأمور ثلاثة أيضا * أحدها انه ينحصر فى الاسباب والشروط والموانع والصحة والبطلان والعزائم والرخص فهذه خمسة أنواع بعد الصحة والبطلان واحدا والعزائم والرخص واحدا كما فى الموافقات للشاطبى ولم يعد فى جمع الجوامع وشروحه وحواشيه العزائم والرخص بل اعتبروا الصحة والفساد نوعين لانوعا واحدا بل قال العطار الحق ماللناصر من أن المأخوذ من كلام ابن الحاجب والعضد من أن الصحة والفساد من الاحكام العقلية بعرض العبادة مثلا على الاوامر فكون الفعل موافقا للاوامر أو مخالفا لايحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة أو تاركا لها فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة اهـ * وثانيها ان متعلقه

قرينة على القانون المتقدم حمل يمينه عليه وان لم يكن الامر كذلك اعتبرت نيته أو بساط يمينه فان لم يكن شئ من ذلك فلا شئ عليه فتأمل ذلك

﴿ الفرق التاسع والعشرون فى الفرق بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة ﴾

هذا الفرق أيضا ذهب عنه كل من يفتى من أهل العصر فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوى للفرق بينهما فاذا جاءهم حالف وقال حلفت لا لبست ثوبا ونويت الكتان يقولون له لاتحنث بغير الكتان وهو خطأ بالاجماع وكذلك بقية النظائر وطريق كشف الغطاء عن ذلك ان نقول ان المطلق اذا أطلق اللفظ العام ونوى جميع أفراده بيمينه حنثناه بكل فرد من ذلك العموم لوجود اللفظ فيه ولوجود النية والنية هنا مؤكدة لصيغة العموم وان أطلق اللفظ العام من غير نية ولا بساط ولا عادة صارفة حنثناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح فى ذلك وان أطلق اللفظ العام ونوى بعضها باليمين وغفل عن البعض الآخر لم يتعرض له بنفى ولا اثبات حنثناه بالبعض المنوى باللفظ والنية المؤكدة وبالبعض الآخر باللفظ فانه مستقل بالحكم غير محتاج الى النية لصراحته والصريح لايحتاج الى غيره

العرف ثم اللغة وان ترتب عليها حكم فالمعتبر العرف ثم اللغة لاغير والله أعلم قال (الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة الى قوله والصريح لايحتاج الى غيره) قلت ماقاله من تحنيث الحالف المطلق اللفظ العام الناوى لبعض مايتناوله الغافل عن سواه فيه نظر فان النية هى أول معتبر فى الحالف ثم السبب والبساط والسبب والبساط اذا اقتضيا تقييد اللفظ أو تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحنث بما عداه ولم يكن ذلك كذلك الا لان السبب والبساط يدلان على قصده التقييد أو التخصيص فاذا نوى التقييد والتخصيص فهو مايدل عليه السبب والبساط فلان يعتبر التقييد والتخصيص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط

السكون كذا لا الفعل فهو عبارة عن الخطاب بنصب الاسباب الوقتية كالدلوك لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم والخطاب بنصب الشروط للحكم كالقدرة على التسليم للبيع أو للسبب كالطهارة فى الصلاة وسببها أى الصلاة تعظيم الله تعالى والخطاب بنصب الموانع اما للحكم كالابوة فى القصاص أو للسبب كالدين فى الزكاة والخطاب بنصب الصحة والبطلان للعبادات والعادات وكل من لفظى الصحة والبطلان يطلق باعتبار ترتب آثار العمل عليه فى الدنيا وعدم ترتبه عليه و باعتبار ترتب آثار العمل فى الآخرة وعدم ترتبه والخطاب بنصب العزيمة والرخصة والعزيمة ماشرع من الاحكام الكلية ابتداء والرخصة ماشرع لعذر شاق استثناء من أصل كلى يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه انظر الموافقات وسيأتى بيان بعضه فى الفرق الحادى والثمانين فترقب * وثانيها ان خطاب الوضع لايشترط فيه علم المكلف وقدرته وكونه من كسبه فلذلك نورث بالانساب من لايعلم نسبه و يدخل العبد الموروث فى ملكه و يعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه و يطلق بالاضرار والاعسار اللذين هما مجوزعنهما و يضمن بالاتلاف المغفول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب الشرع فى السبب

اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب كذا أو حرم كذا أو ندب أو غير ذلك وفى المانع متى وجد كذا فقد عدم كذا وفى الشرط متى عدم كذا فقد عدم كذا وقس الباقى وأما اشتراط القدرة والعلم والقصد فى أسباب العقوبات التى هى جنايات كالقتل الموجب للقصاص والزنا وشرب الخمر الموجبين للحد فلذلك لاقصاص فى قتل الخطأ ولا يجب حد الزنا على المكره ولا على من لايعلم ان الموطوأة أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته سقط الحد لعدم العلم واشتراط ذلك أيضا فى أسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة والوصية والصدقة والوقف والاجارة والقراض والمساقاة والمغارسة والجعالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لايعلم ان هذا اللفظ أو هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا أو طارئا على بلاد الاسلام لايلزمه بيع ولا نحوه من جميع ماذكر معه ومن أكره على البيع أو نحوه مماذكر معه لايلزمه ذلك فلأنه لما ازدوج فى هذه الامور خطاب التكليف والوضع لحقها اشتراط ذلك من جهة خطاب التكليف لامن جهة خطاب الوضع حتى يقال باستثنائها من خطاب الوضع نعم لما ارتفع خطاب التكليف مع عدم تلك الاوصاف ارتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم وسيأتى آخر الفرق السابع والتسعين الفرق بين المانع اعتبر فيه ان يكون وجوديا وبين السبب لم يعتبر فيه ذلك والفرق بين مانع الحكم وعدم السبب فترقب * ﴿ وصل ﴾ فى ثبوت العفو وعدم ثبوته قولان استدل من قال بثبوته بثلاثة أوجه أحدها ماتقدم من أن الاحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد الى الفعل وأما دون ذلك فلا واذا لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه أى الحكم ممن شرط الحكم وبين مانع السبب وعدم شرط شأنه ان تتعلق به فهو معنى العفو والمتكلم فيه أى لامؤاخذة به * والثانى ماجاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقد روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها

وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لايحنث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه وهذه النية بخلاف نيته الاولى وهى ان يقصد بعض الانواع باليمين و يغفل عن غيره بسبب قاعدة وهى ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص ومتى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة وكذلك المخصصات اللفظية اذا لم تكن معارضة لاتكون مخصصة وقصده بدخول البعض فى يمينه مع غفلته عن بقية أنواع اللفظ ليس منافيا للشئ من اللفظ بل كاستعمال اللفظ فى بعض مسمياته وفى البعض المغفول عنه لامؤكد ولا مناف فلم توجد حقيقة المخصص لفوات الشرط الذى هو المنافاة والغفلة عن هذا الشرط هى سبب الغلط عند من غلط فى ذلك فبمجرد مايسمع المستفتى يقول نويت الكتان يقول له لاتحنث بغيره وما علم أنه لايمنع الحنث بغير الكتان الا القصد اليه باخراجه عن اليمين فاذا لم يقصد اخراجه بقى مندرجا فى عموم اللفظ والنية التى ذكرها انما هى موافقة للفظه

قال (وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لايحنث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه) قلت هذا هو الاستثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف قال صاحب الجواهر منشؤه النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزئ بالنية أو النظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزئ الا نطقا قلت فتأمل كيف جعل صاحب الجواهر التخصيص بالنية أصلا وذلك مشعر بعدم الخلاف فيه وجعل الاستثناء فرعا محمولا على انه تخصيص على قول وعلى انه استثناء على آخر وذلك عكس ماقاله شهاب الدين فانه ساق التخصيص بالنية مساق المختلف فيه وصوب القول بعدم التخصيص بها حاملا على التأكيد وساق الاستثناء بالنية مساق المتفق عليه قال (وهذه النية بخلاف نية الاولى وهو ان يقصد بعض الانواع باليمين و يغفل عن غيره بسبب قاعدة وهى ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص ومتى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة الى قوله

ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها وقال ابن عباس ما رأيت قوما خيرا من أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ماسألوه الاعن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض صلى الله تعالى عليه وسلم كلها فى القرآن يسألونك عن المحيض يسألونك عن اليتامى يسألونك عن الشهر الحرام ما كانوا يسألون الاعما ينفعهم يعنى ان هذا كان الغالب عليهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه وكان يسأل عن الشئ لم يحرم فيقول عفو وقيل له ماتقول فى أموال أهل الذمة فقال العفو يعنى لا تؤخذ منهم زكاة وقال عبيد بن عمير أحل الله حلالا وحرم حراما فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام وماسكت عنه فهو عفو * والثالث مايدل على هذا المعنى فى الجملة كقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم الآية فانه موضع اجتهاد فى الاذن عند عدم النص وقد ثبت فى الشريعة العفو عن الخطأ فى الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون ومنه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقد كان النبى عليه الصلاة والسلام يكره كثرة السؤال فيمالم ينزل فيه حكم بناء على حكم البراءة الاصلية اذ هى راجعة الى هذا المعنى ومعناها ان الافعال معها معفو عنها وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته انظر الموافقات للشاطبي واستدل القائل بعدمه بثلاثة أوجه أيضا * أحدها ان أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون اما ان تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف فهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الاحكام الخمسة وهو المطلوب وان لم تكن داخلة بجملتها لزم ان يكون بعض المكلفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو فى وقت أو حالة ما لكن ذلك باطل لانا فرضناه مكلفا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة * والثانى ان هذا الزائد اما ان يكون حكما شرعيا أولا فان لم يكن حكما شرعيا فلا اعتبار به وان كان حكما شرعيا فاما من خطاب التكليف وأنواعه محصورة فى الخمسة واما من خطاب الوضع وأنواعه أيضا محصورة فى الخمسة التى ذكرها الاصوليون وهذا ليس من هذه ولا من هذه فكان لغوا و يدل على انه ليس حكما شرعيا أولا انه مسمى بالعفو والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لامر أو نهى وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام وثانيا ان العفو انما هو حكم أخروى لا دنيوى وكلامنا فى الاحكام المتوجهة فى الدنيا والثالث ان هذا الزائد أى مرتبة العفو ان كانت راجعة الى المسئلة الأصولية وهى ان يقال هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا فالمسئلة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل والادلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها الا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه وأيضا ان كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالادلة المذكورة فى كتب الاصول وان لم تكن راجعة الى تلك المسئلة فليست بمفهومة وما تقدم من الادلة على اثبات تلك المرتبة لادليل فيه فالادلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الاحكام

فى بعض أنواعه موكدة له فيه لا منافية له فى شئ من أنواع مسمى اللفظ البتة فالمعتبر فى تخصيص العموم فى الايمان انما هو القصد الى اخراج بعض الانواع عن العموم لا القصد الى دخول بعض الانواع فى العموم فان الاول مناف ومخصص دون الثانى فانه موافق موكد ففات فيه شرط التخصيص فلا يكون ذلك مخصصا ونظير ذلك من المخصصات اللفظية ان يقول الله تعالى اقتلوا الكفار واقتلوا اليهود فلا نقول ان قوله اقتلوا اليهود مخصص لعموم قوله اقتلوا الكفار بل مؤكد لعموم اللفظ فى بعض أنواعه وهم اليهود ولو قال لا تقتلوا أهل الذمة لكان مخصصا لعموم بعض أنواعه وهم اليهود لحصول المنافاة بينهما فكذلك النية فتى قال المستفتى نويت كذا فانظر لنيته تلك هل هى مخرجة منافية لعموم اللفظ فى بعض أنواعه أم لا فان وجدتها منافية مخرجة فاجعلها مخصصة ولا تحنثه بما نوى اخراجه عن اليمين وان لم تجدها مخرجة فقل لا أثر لها البتة الا التأكيد وليست من باب المخصصات ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت

ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت) قلت اما قوله ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص فصحيح وذلك فى تخصيص العموم اللفظى الدال على حكم شرعى من حيث ان المخصص ان لم يكن منافيا احتمل قصد التأكيد وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بانه دليل لمجرد احتمال الخصوص اما اذا كانت المنافاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض فى كلام الشارع واما قوله ومتى لم تكن النية منافية لا تكون مخصصة فغير مسلم بل الصحيح فى النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضى انه لا تترتب الاحكام الشرعية فى العبادات والمعاملات الا على النيات والقصود وماليس بمنوى ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا أمر لا يكاد يجهله أحد من الشرع ولم يحمل شهاب الدين على ماقاله فى ذلك

فان

الخمسة لامكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروي وأيضا فان سلم للعفو ثبوت ففي زمانه عليه الصلاة والسلام لا في غيره ولامكان تأويل تلك
الظواهر وما سيذكر من أنواع العفو فداخلة أيضا تحت الخمسة فان العفو فيها راجع الى رفع حكم الخطأ والنسيان والاكراه والحرج وذلك
يقتضي اما الجواز بمعنى الاباحة واما رفع مايترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك يقتضي ثبوت الامر والنهي مع رفع آثارهما
لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وان يكون أمرا زائدا على الخمسة وفي هذا المجال ابحاث أخر وعلى القول بثبوت العفو فهل هو حكم
أم لا احتمالات وعلى الاحتمال الاول فهل يرجع الى خطاب التكليف أم الى خطاب الوضع احتمالات جزم الاصل بالثاني وقال الشاطبي والنظر
في هذه الاحتمالات لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الاولى تركه أفاد جميع ذلك في الموافقات ولمواقع العفو على
ثبوته اعمالا لأدلته ضابطان * الضابط الاول للاصل انه التقادير الشرعية التي هي اعطاء الموجود حكم المعدوم كتقدير النجاسة في حكم
العدم في صور الضرورات كدم البراغيث وموضع الحدث في المخرجين أو المعدوم حكم الموجود كتقدير الكفر المعدوم عند قتل المسلم
لظنه كافرا في حكم الموجود فيسقط القصاص * والضابط الثاني للشاطبي في

الموافقات انه ينحصر في ثلاثة أنواع * أحدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وقد قوى معارضه كالعمل بالعزيمة الراجعة الى أصل التكليف وان توجه حكم الرخصة المستمدة من قاعدة رفع الحرج وبالعكس فالرجوع الى حكم الرخصة وقوف مع ماشمله معتمد لكن لما كان أصل رفع الحرج واردا على أصل التكليف وورد المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما غير انه لايخرم أصل الرجوع لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا ففيه ان من سافر في رمضان أقل
من أربعة برد فظن ان الفطر مباح به فافطر فلا كفارة عليه ومن أفطر فيه بتأويل وان كان أصله غير علمي بل هذا جار في كل متأول
كشارب المسكر يظنه غير مسكر وقاتل المسلم يظنه كافرا وآكل المال الحرام عليه يظنه حلالا له والمتطهر بماء نجس يظنه طاهرا وأشباه
ذلك ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده أخرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يخطب فسمعه يقول اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له تعال ياعبد الله بن مسعود وسمع عبد الله
ابن رواحة وهو بطريق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فقال ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زادك الله طاعة وقد قال عليه الصلاة والسلام
لايصلين أحد العصر الا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك
فذكر ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم
يتبين له خطؤه مالم يكن قد أخطأ نصا أو اجماعا أو بعض القواطع وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما واهمال للآخر فاذا

فان قلت يرد على ماذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا
معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لالبست ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة مالو
صرح بذلك فقال والله لالبست ثوبا كتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يحنث بغير الكتان اجماعا
فكذلك مانحن فيه قلت الجواب عن الاول انا لانسلم ان معنى قول العلماء يجوز استعمال العام في
الخاص هو ماذكرته بل معناه ان يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المستند الى
العموم اما قصد بعض العموم دون البعض فليس ذلك استعمال العموم في الخصوص بل استعمال
العموم في العموم وأكد بالنية في الخصوص وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوي ومع ذلك فهو

واختاره الا توهمه ان حكم النيات كحكم الالفاظ الدالة على المدلولات والامر ليس كما توهم والله أعلم
قال (فان قلت يرد على ماذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز
ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لالبست ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره
هو بمنزلة مالو صرح بذلك فقال والله لالبست ثوبا كتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لايحنث
بغير الكتان اجماعا فكذلك مانحن فيه) قلت السؤالان واقعان لازمان قال (قلت الجواب عن الاول
انا لانسلم ان معنى قول العلماء يجوز استعمال العام في الخاص الى قوله وأكد النية بالخصوص) قلت
جوابه مجرد دعوى يقابل بمثلها ثم الدليل على ان مراد العلماء ذلك تجويزهم تخصيص العموم
بالمنافي واطباقهم على ان معنى ذلك ان الشارع أراد بلفظ العموم الخصوص لانه اراد العموم ثم رفع
ذلك بالتخصيص فانه لو كان ذلك لكان نسخا ولم يقل به أحد فيما علمته بل كلهم يفرقون بين معنى
النسخ والتخصيص فظهر صحة قول مخالفه وبطلت دعواه والله أعلم قال (وعن الثاني ان هذا السؤال
حسن قوي ومع ذلك فهو

فرض مهملا للراجح فذلك لاجل وقوفه مع المرجوح وهو فى الظاهر دليل يعتمد مثله وكذلك العمل بدليل منسوخ أوغير صحيح فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله فى الجملة فلا يدخل تحت هذا النوع من العفو وقوفه مع مقتضى دليل غير معارض لانه أمر أونهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب يتوهم فيه ومؤاخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه ولا وقوفه مع مالم يقو معارضه لانه من النوع الثانى * النوع الثانى خروجه عن مقتضى الدليل عن غير قصد أوعن قصد لكن بالتأويل فمثال مخالفته عن غير قصد ان يعمل الرجل عملا على اعتقاد اباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أوكراهيته أو يتركه معتقدا اباحته اذا لم يبلغه دليل وجوبه أوندبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخمر محرمة فيشربها أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه وكما اتفق فى الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين وقد روى عن مالك انه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين فى الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان يخلل فرجع الى القول به وكما اتفق لابى يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة خطأ أونسيانا أوا كراها ففى الحديث رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه وان لم يصح الاسناد معناه متفق عليه ومن ذلك العفو عن عثرات ذوى الهيئات فانه ثبت فى الشرع اقالتهم فى الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم ففى الحديث أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم وفى حديث آخر تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر ابن عمرو بن حزم فانه قضى به فى رجل من آل عمر بن الخطاب شبح رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيئات وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استأذى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم فان قال سمعت خالتى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم فخلى سبيله ولم يعاقبه وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال ويجزى الذى أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم الآية لكنها أحكام أخروية وكلامنا فى الاحكام الدنيوية ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات فان الدليل يقوم هنالك مفيدا للظن فى اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل صاحبها فى حكم العفو وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ماوقع فى الحديث فى تفسير قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ان كنت شربتها فليس لك ان تجلدنى قال عمر ولم قال لان الله يقول ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فقال عمر انك أخطأت التأويل ياقدامة اذا اتقيت اجتنبت ماحرم الله قال القاضى اسماعيل وكأنه أراد ان هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ

باطل بسبب قاعدة تقدم ذكرها وهى ان العرب اذا ألحقت بلفظ يستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه نحو عندى عشرة الا اثنين فان الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه فاذا اتصل بلفظ العشرة المستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه ولا نقرر اللفظ الاول ونلزمه العشرة ونعد نادما بقوله الا اثنين بل نقول الاول لا يثبت له حكم البتة الا مع الثانى والكلام بآخره وهو موقوف حتى يسكت فيتم الاول او ياتى بعده بما لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه اليه اما لو جاء بكلام يستقل بنفسه بان يقول له عندى عشرة ورددت اليه الزمنا العشرة لان اللفظ الثانى لو نطق به وحده استقل بنفسه فلا حاجة الى ضمه الى الاول واذا كنا نبطل اللفظ المستقل بنفسه بسبب ان اتصل به مالا يستقل بنفسه فى الاقارير التى هى أضيق من غيرها فاولى فى الايمان وغيرها اذا تقرر هذا فنقول اللفظ الاول وهو قوله لا لبست ثوبا مستقل بنفسه لكنه لحقه قوله كتانا وهو لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه فبطل عمومه وصار الكلام بآخره ولم يتقرر من الاول حكم فلم ينطق الا بالكتان فى حلفه وبقى غير الكتان غير محلوف عليه فلا نحنثه به واما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها واذا لحقت لم تعكر على عموم بالتخصيص الا أن تتعلق باخراج بعض افراده اما بتقرير الحكم فى بعض الافراد فلا لانها مؤكدة

باطل بسبب قاعدة تقدم ذكرها وهى ان العرب اذا ألحقت بلفظ يستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه الى منتهى قوله وبقى غير الكتان غير محلوف عليه فلا يحنث به) قلت ماقاله مسلم قال (وأما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها الى قوله اما بتقرير الحكم فى بعض الافراد فلا لانها مؤكدة) قلت ماقاله هنا دعوى وهى عين رأيه ولم يأت عليه بحجة

فى التأويل بخلاف من استحلها كما فى حديث على رضى الله عنه ولم يأت فى حديث قدامة انه حد ومما وقع فى المذهب فى المستحاضة تترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت قال فى مختصر ما ليس فى المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهرا لم تقضيا ما مضى اذا تأولتا فى ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم وقيل فى المستحاضة اذا تركت بعد أيام اقرائها يسيرا أعادته وان كان كثيرا فليس عليها قضاؤه بالواجب وفى سماع أبى زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الايام واستحب ابن القاسم لها القضاء ومن ذلك أيضا المسافر يقدم قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فيظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل لانه متأول واسقاط الكفارة هو معنى العفو * النوع الثالث العمل بما هو مسكوت عن حكمه اما على القول بصحة الخلو كما هو مقتضى حديث وما سكت عنه فهو عفو وأشباهه مما تقدم فظاهر واما على القول الآخر بعدم صحة الخلو فيمكن ان يصرف السكوت عليه الى ثلاثة أوجه * الوجه الاول ترك الاستفصال مع وجود مظنته كما فى قوله تعالى وطعام الذين (١٨٣) أوتوا الكتاب حل لكم فان هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لاعيادهم وكنائسهم واذا نظر الى المعنى أشكل لان فى ذبائح الاعياد زيادة تنافى أحكام الاسلام فكان للنظر هنا مجال ولكن مكحول سئل عن المسئلة فقال كله قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافى وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة والى نحو هذا يشير قوله عليه الصلاة والسلام وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها وحديث الحج أيضا مثل هذا حين قال أحجنا هذا لعامنا أو للابد لان اعتبار اللفظ يعطى انه للابد فكره عليه الصلاة والسلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله وكذلك حديث ان أعظم المسلمين فى المسلمين جرما الخ يشير الى هذا المعنى فان السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لاجل المسئلة انما يأتى فى الغالب من جهة ابداء وجه فيه يقتضى التحريم مع ان له أصلا يرجع اليه فى الحلية وان اختلفت فروعه فى أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الاصل ونحوه حديث ذرونى ما تركتكم وأشباه ذلك * الوجه الثانى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها فى الوقائع كما فى الاشياء التى كانت فى أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر فانها كانت معتادة الاستعمال فى الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل يسألونك عن الخمر والميسر فبين ما فيهما من المنافع والمضار وان الاضرار فيهما أكبر من المنافع وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أربت على المصلحة فالحكم للمفسدة والمفاسد ممنوعة فبان وجه المنع فى الخمر والميسر غير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الاصل الثابت لهم بمجارى العادات

فان قلت فلم تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم فى بعض أنواعه وهو الكتان و يبقى اللفظ على عمومه فى غير الكتان فيحنث بغيره والتأكيد كما يتصور بالنية يتصور باللفظ فان العرب توكد بالالفاظ اجماعا كذكر الشئ مرتين وقولهم قبضت المال كله نفسه وألفاظ التأكيد كثيرة أسماء وحروف كان وان واللام نحو ان زيدا لقائم فتكون الصفة الموكدة للعموم فى بعض أنواعه فيبقى على عمومه فى غير ذلك النوع كما قلته فى النية حرفا بحرف فان جعلتها أعنى الصفة مخصصة مع صلاحيتها للتأكيد لزمك ان تجعل النية مخصصة مع صلاحيتها للتأكيد وغايته فى الصفة ان نطق بصفة بعض الانواع كما نوى ههنا بعض الانواع فيكون الكل موكدا أو الكل مخصصا اما جعل الصفة مخصصة والنية غير مخصصة مع ان كليهما لم يتناول غير الكتان بالاخراج فتحكم محض قلت هذا السؤال حسن وقوى وقل من يتفطن له والجواب عنه ان نقول ان هذا ليس من التحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له مفهوم مخالفة وهو دلالته على عدم غير المذكور فكان دالا بمفهومه على عدم اندراج غير الكتان فى اليمين بدلالة الالتزام التى هى المفهوم والنية ليس لها دلالة البتة لا مطابقة ولا تضمن ولا التزام لانها من المعانى والمعانى مدلولات لا دالة فلم يكن فى النية ما يقتضى اخراج غير الكتان فبقى العموم فيه لعموم اللفظ بخلاف الصفة فانه وجد فيها الدال على الاخراج من جهة دلالة الالتزام وهو مفهوم الصفة

قال (فان قلت فلم لا تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم فى بعض أنواعه وهو الكتان الى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت هذا السؤال حسن وقوى وقل من يتفطن له) قلت يكفى اعترافه بقوة السؤال قال (والجواب عنه ان نقول ان هذا ليس من باب التحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له مفهوم مخالفة وهو دلالته على عدم غير المذكور الى قوله

ودخل لهم تحت العفو الى ان نزل مافى سورة المائدة من قوله تعالى فاجتنبوه فحينئذ استقر حكم التحريم وارتفع العفو وقد دل على ذلك قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية فرفع الجناح وهو معنى العفو ومثل ذلك الربا المعمول به فى الجاهلية و فى أول الاسلام وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح والثمر قبل بدو صلاحه وأشباه ذلك كلها كانت مسكوتا عنها وما سكت عنه فهو فى معنى العفو والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم فى الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره وما أشبه ذلك مما نبه العلماء عليه * الوجه الثالث السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام كما فى النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام فيفرقون بين النكاح والسفاح و يطلقون و يطوفون بالبيت أسبوعا و يمسحون الحجر الاسود و يسعون بين الصفا والمروة و يلبون و يقفون بعرفات و يأتون مزدلفة و يرمون الجمار و يعظمون الاشهر الحرم و يحرمونها و يغتسلون من الجنابة و يغسلون موتاهم و يكفنونهم و يصلون عليهم و يقطعون

السارق و يصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكموا انتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل ذلك فى حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقى من الاعمال المتقدمة وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الاول انتهى كلام الشاطبى فى الموافقات بتصرف

* وصل * فى بيان هذا الفرق بثلاث مسائل

(المسئلة الاولى) يجتمع خطاب الوضع مع خطاب التكليف فى أمور منها الزنا فانه خطاب تكليف من جهة انه حرام و وضع من جهة انه سبب للحد ومنها السرقة فهى خطاب تكليف من جهة التحريم و وضع من جهة انها سبب القطع ومنها بقية الجنايات فانها محرمة وهى أسباب العقوبات ومنها البيع فانه خطاب تكليف من جهة انه مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له فى صوره على ما هو مبسوط فى كتب الفقه و وضع من جهة انه سبب انتقال الملك فى البيع الجائز أو التقدير فى الممنوع ومنها بقية العقود فانها تتخرج على هذا المنوال و ينفرد خطاب الوضع عن خطاب التكليف فى أمور منها الزوال و رؤية الهلال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى ولا اذن من حيث هى كذلك بل انما وجد الامر فى أثنائها وترتبها فقط و ينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع فى أمور منها أداء الواجبات واجتناب المحرمات كايقاع الصلوات وترك المنكرات فان هذه وان كانت من خطاب التكليف لم يجعلها صاحب الشرع سببا لفعل آخر نؤمر به أو ننهى عنه بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب غير ان هذه ليست أفعالا للمكلف ونحن لا نعنى بكون الشىء

فظهر الفرق فان قلت اعتمدت فى هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم فكان ينبغى أن يتخرج ذلك على الخلاف فى دلالة المفهوم فمن قال بها استقام عنده الفرق الذى ذكرته ومن لم يقل بها بطل عنده الفرق و يلزمه التسوية لكن الاجماع منعقد ههنا عند من يقول بالمفهوم وعند من لا يقول به انه لا يحنث بغير الكتان اذا قال والله لبست ثوبا كتانا فيحتاج الى الفرق بين هذا و بين الصفة فى غيره فان الصفة ههنا ظهر اعتبار المفهوم فيها عند من لم يقل به فى غير هذه الصورة قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه و بين هذه الصورة ان الصفة ههنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاما واحدا دالا على ما بقى ومخرجا لغير الكتان عن دلالة اللفظ بسبب عدم استقلاله بنفسه بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع فى كل أربعين شاة شاة فهذا عموم

فظهر الفرق) قلت بنى جوابه فى ذلك على المفهوم فى قول الحالف والله لا لبست ثوب كتان ولا لبست ثوبا كتانا وهو أضعف أنواع المفهوم وهو مفهوم اللقب ولم يقل به الا الدقاق وسماه مفهوم الصفة من حيث وجده متبعا به فى قول القائل ثوبا كتانا وليس بصفة بل هو بدل عند النحاة و بالجملة جوابه فى نهاية الضعف قال (فان قلت اعتمدت فى هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم الى آخر السؤال) قلت هو سؤال وارد قال (قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه و بين هذه الصورة ان الصفة ههنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاما واحدا دالا على ما بقى ومخرجا لغير الكتان عن دلالته اللفظية بسبب عدم استقلاله بنفسه) قلت لا صفة لموصوف الا وهى غير مستقلة بنفسها فكان يلزم على مساق قولهم ان ينعقد الاجماع على مفهوم كل صفة وهذا لا خفاء ببطلانه وكون اللفظ مستقلا أو غير مستقل لا مدخل له فى القول بالمفهوم ولا فى عدم القول به قال (بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع فى كل أربعين شاة شاة فهذا عموم

مستقل

سببا الا كونه وضع سببا لفعل من قبل المكلف فبينهما العموم والخصوص الوجهي ﴿المسألة الثانية﴾ يجب على ولي الصبي اذا أفسد الصبي مالا لغيره اخراج الجابر من مال الصبي فالاتلاف سبب للضمان ويجب على الصبي بعد بلوغه اخراج الجابر من ماله اذا لم يخرجه الولي من قبل فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر أثره الى بعد البلوغ وأما بيعه ونكاحه وطلاقه وعتقه فلا تكون أسبابا لآثارها لا قبل ولا بعد والفرق بين اعتبار سببية الاتلاف للضمان قبل وبين عدم اعتبار سببية البيع ومابعده لآثارها قبل من وجهين أحدهما ان هذه الامور يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس بأهل لذلك والثاني ان أثر الطلاق التحريم وأثر البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والالزام والفرق بين اعتبار سببية الاتلاف للضمان بعد وعدم اعتبار سببية البيع ومابعده لآثارها بعد هو ان تأخر المسببات عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خالفناه هنا لان الاصل في الاتلاف لضرورة حق الآدمي في جبر ماله لئلا يذهب مجانا فتضيع الظلامة وهذه ضرورة عظيمة تحققت في الاتلاف فاقتضت مخالفة الاصل المذكور فيه ولم تتحقق في الطلاق والبيع ومامعهما بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا تفوت ضرورة وكذلك اذا أبقينا الملك في المبيع للصبي كنا موافقين للاصل ولا يلزم محذور البتة ﴿المسألة الثالثة﴾ فتاوى علمائنا متظافرة على ان الطهارة وستر العورة واستقبال الكعبة في الصلاة من الواجبات والصحيح ماقاله القاضي أبو بكر بن العربي من ان وجوبها موسع قبل الوقت وفي الوقت وان الوجوب فيها ليس تبعا لطريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات بل يقع الوجوب فيها تبعا لطريان العزم على التهيؤ والاستعداد لايقاع الصلاة ووقت طريان هذا العزم مابين أقرب حدث يحدثه المرء وايقاع الصلاة والدليل على صحة ذلك أمور الاول انعقاد الاجماع على ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير ان يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزأته صلاته الثاني تعذر القول باجزاء ماليس بواجب عن الواجب * الثالث لزوم نية الوجوب * الرابع انه لا يلزم ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط اذ لا استحالة في مغايرة سبب المشروط لسبب الشرط كما هنا فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها ونظير ماهنا من العاديات من يعلم من عادته اضطراره الى الغذاء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغذاء الذي يتغذى به طبخه فلابد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمن المجاور لزمن الاغتذاء بل له تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروء عزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصلحة بالاغتذاء بالقريب الطبخ والبعيد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغذاء والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للحج وبين قاعدة المواقيت المكانية له﴾ أما المواقيت الزمانية فقال ابن

مستقل بنفسه ولم يجد معه مايجب ان يصيره غير مستقل بنفسه ويثبت الحكم لجميع افراده فاذا ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فعند القائل بأن المفهوم ليس بحجة لا يخصص عموم الحديث الاول بمفهوم الصفة في هذا الحديث الثاني وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة وانما نظير مسألة الحالف لا لبست ثوبا كتانا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة أجمع الناس على تخصيص عموم هذا الموصوف بالصفة اللاحقة له سواء قلنا المفهوم حجة أم لا أما القائل بان المفهوم حجة فظاهر وأما القائل المفهوم ليس بحجة فيقول هذا الحديث اقتضى وجوب الزكاة في السائمة ولم يتعرض للمعلوفة بنفي ولا اثبات ووافق على ان اللفظ الذي فيه الصفة لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة وغايته أن قال لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة ولم يتناول عدمه بل المعلوفة في حيز الاعراض عنها البتة أما العموم في نفس الحديث المشتمل على الصفة فلم يقل به أحد ولم يعد الحكم منه الى المعلوفة بل قصره على السائمة بسبب القاعدة المتقدمة وهي ان مالا يستقل بنفسه يصير المستقل غير مستقل ويسلبه حكم العموم الكائن قبل الصفة ولا يبقى فيه من العموم الا النوع الذي تشمله الصفة خاصة وهذا مجمع عليه عند القائلين بالمفهوم وعند القائلين بعدمه بسبب القاعدة المذكورة وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك

مستقل بنفسه ولم يوجد معه مايوجب ان يصيره غير مستقل بنفسه الى قوله وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة) قلت ماقاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده قال وانما نظير مسألة الحالف لا لبست ثوبا كتانا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة الى قوله وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك) قلت ماقاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده

العربي في أحكامه ما حاصله لا خلاف في ان أشهر الحج في قوله تعالى الحج أشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة الا ان الخلاف في جعله ذا الحجة كله وهو قول ابن عمر وقتادة وطاوس ومالك نظر الامرين الاول ان أشهر في الآية صيغة جمع منكر وأقله ثلاثة الثاني انه اذا أخر طواف الافاضة الى آخره لم يكن عليه دم لانه جاء به في أيام الحج وجعله ذا الحجة بعضه نظر الامرين أيضا الاول تخصيص الصيغة بالواقع والثاني كون بعض الشهر يسمى شهرا لغة واختلف في المراد بالبعض فقال مالك أيضا وأبو حنيفة عشرة أيام منه لان الطواف والرمي في العقبة ركنان يفعلان في اليوم العاشر وقال ابن عباس والشافعي عشر ليال من ذي الحجة لان الحج يكمل بطلوع الفجر يوم النحر لصحة الوقوف بعرفة وهو الحج كله وقال مالك أيضا الى آخر أيام التشريق لان الرمي من أفعال الحج وشعائره والفائدة في ذكر الله تعالى لاشهر الحج وتنصيصه عليها أمران * أحدهما ان الله تعالى وصفها كذلك في ملة ابراهيم عليه السلام واستمرت عليه الحال الى أيام الجاهلية فبقيت كذلك حتى كانت العرب ترى ان العمرة فيها من أفجر الفجور ولكنها كانت تغيرها فتنسئها وتقدمها حتى عادت حجة الوداع الى حدها قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في المأثور المنتقى ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا الحديث الثاني ان الله سبحانه وتعالى لما ذكر التمتع وهو ضم العمرة الى الحج في أشهر الحج بين ان ان أشهر الحج ليست جميع الشهور في العام وانما هي المعلومات من لدن ابراهيم عليه السلام وبين قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ان جميعها ليس الحج تفصيلا لهذه الجملة وتخصيصا لبعضها بذلك وهي شوال وذو القعدة وجميع ذي الحجة وهو اختيار عمر رضي الله تعالى عنه وصحيح قول علمائنا فلا يكون متمتعا من أحرم بالعمرة في أشهر العام وانما يكون متمتعا من أتى بالعمرة في هذه الاشهر المخصوصة اه بزيادة وأما المواقيت المكانية فهي ما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم وقال هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولاهل العراق ذات عرق وقد نظمت هذه الخمسة المواقيت المكانية مبينا مسافة بعدها من مكة وأهل كل بقولي

قرن لنجد ذات عرق للعرا * ق يلملم اليمني من أم القرى
للكل مرحلتان جحفة شامنا * ست حليفة عشر المدني ترى

والمعروف من مذهب مالك كراهة الاحرام بالحج قبل المكاني والزماني معا وانعقاده وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز قبل الزماني ولا ينعقد حجا بل ان كان حلالا انعقد عمرة والا فهو لغو لان العمرة لا تدخل على أخرى والحج لا يتقدم على وقته كما في حاشية ابن حجر على ايضاح النووي وقال في القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من تمام الحج والعمرة ان تحرم بهما من دويرة أهلك وقال في الجديد بكراهة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه فلا يحتاج الى الفرق على مذهب مالك بل ولا على

وبمجموع هذه الاسئلة والاجوبة يتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ * فائدة حسنة المعدود في كتب الاصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة الصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المتقدمة وثمانية أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والتمييز والبدل والمفعول معه والمفعول لاجله فهذه الاثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه كان عموما أو غيره صيره غير مستقل بنفسه وقد مر تمثيلها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجليلة التي يجب التنبه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لا يحل بسبب الجهل بهذا الفرق

قال (وبمجموع هذه الاسئلة والاجوبة يتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ) * قلت لم يتقرر ما قال على الوجه الذي زعم بل لا فرق الا من جهة المفهوم ولا قائل به في مثل مسألة الحالف الا من لم يعتبر قوله والله أعلم قال (فائدة المعهود في كتب الاصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة الصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المتقدمة وثمانية أخرى الى قوله وقد تقدم تمثيلها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك) * قلت ما قاله في ذلك ظاهر قال (وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجليلة التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لا يحل بسبب الجهل بهذا الفرق) * قلت لا توجب الغفلة عن هذا الفرق فسوقا ولا خرق اجماع بل لقائل أن يقول التنبه

﴿الفرق

﴿ الفرق الثلاثون بين قاعدة تمليك الانتفاع و بين قاعدة تمليك المنفعة ﴾

فتمليك الانتفاع نريد به أن يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعة هو أعم وأشمل فيباشر بنفسه ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة و بغير عوض كالعارية مثال الاول سكنى المدارس والرباط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالمطاف والمسعى ونحو ذلك فله أن ينتفع بنفسه فقط ولو حاول أن يؤاجر بيت المدرسة أو يسكن غيره أو يعاوض عليه بطريق من طرق المعاوضات امتنع ذلك وكذلك بقية النظائر المذكورة معه وأما مالك المنفعة فكمن استأجر دارا أو استعارها فله أن يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض و يتصرف في هذه المنفعة تصرف الملاك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تمليك مطلق في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الأنواع السائغة في التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تمليك هذه المنفعة كتمليك الرقاب وههنا أربع مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ النكاح من باب تمليك أن ينتفع لا من باب تمليك المنفعة فانه يباشره بنفسه وليس له أن يمكن غيره من تلك المنفعة وليس مالكا للمنفعة ولا لبضع المرأة بل مقتضى عقد النكاح انه ان ينتفع هو خاصة لا مالك المنفعة ﴿ المسألة الثانية ﴾ الوكالة بغير عوض تقتضى انه ملك من الوكيل أن ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعته فلا يجوز له أن يهب الانتفاع بذلك الوكيل لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهمله أو يعزله فهي من باب تمليك الانتفاع لا من باب تمليك المنفعة

هذا الفرق يوجب ذلك والله أعلم قال (الفرق الثلاثون بين قاعدة تمليك الانتفاع و بين قاعدة تمليك المنفعة) * قلت ماقاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

مذهب الشافعي نعم على تقدير عدم تأويل قوله في الجديد بكراهة الاحرام قبل الميقات يحتاج الى الفرق فيما بين الكراهة والمنع ان لم تحمل الكراهة عليه قاله ابن الشاط وفي إيضاح النووي ويجوز ان يحرم قبل وصوله الميقات من دويرة أهله ومن غيرها وفي الافضل قولان الصحيح انه يحرم من الميقات اقتداء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني من دويرة أهله اهـ ولا يخفاك انه يحتاج الى الفرق على الصحيح المذكور في كلام النووي من حمل الكراهة في الجديد على خلاف الافضل أيضا بين خلاف الافضل والمنع ويمكن الفرق في الحالتين بأن الاحرام قبل الزماني يفضي الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فربما أدى ذلك الى افساد الحج فان من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى تقضى أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك وسيلة الى افساده كأنه يحتاج الى الفرق بين الشافعي لا يرى الاحرام في غير أشهر الحج كما لا يرى أحد الاحرام قبل وقت الصلاة بها و بين مالك وأبي حنيفة يقولان بصحة الاحرام بالحج قبل أشهره قال ابن العربي في أحكامه والمسئلة مشكلة معضلة وقد استوفينا البيان فيها وأوضحنا لبابه في كتاب التلخيص وان القول فيها دائر من قبل الشافعي على ان الاحرام ركن من الحج مختص بزمانه ومعولنا على انه شرط فيقدم عليه وهناك تبين الترجيح بين النظرين وظهر أولى التأويلين في الآية من القولين أي من قولي الشافعي وغيره ان تقدير الآية الحج حج أشهر معلومات وقول مالك وغيره ان تقديرها أشهر الحج أشهر معلومات اهـ وكذلك يحتاج الى الفرق على مذهب مالك بين الحج يصح الاحرام به قبل وقته مع الكراهة و بين الصلاة يمتنع تقديم الاحرام بها قبل وقتها و يلزم المقدم له باعادته واعتقاد وجوبه وفي تفسير ابن عرفة ما حاصله ان احرام الحج أمر مستصحب بحيث لا يزال حكمه منسحبا على الحاج في جميع أجزاء حجه التي لا يتأتى فعلها الا في وقته وكل أمر مستصحب كذلك يصح تقديمه على الوقت واحرام الصلاة بخلاف ذلك فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الالفاظ و يخصصها و بين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصصها ﴾ اعلم ان أقسام حقيقة اللفظ بالنظر الى الواضع أو الاصطلاح أربعة الاول الحقيقة اللغوية وهو ما وضعها واضع اللغة والمراد به في هذا القسم من أحدث وضعها التحقيق لهذا المعنى لا لذلك ومن قررها على هذا المعنى كالدابة لكل ما دب على وجه الارض والصلاة للدعاء والفعل للامر والشان لا للحدث كما يتوهم الثاني الحقيقة الشرعية وهي ما وضعها الشارع كالصلاة نقلها الشارع من الدعاء للعبادة المخصوصة الثالث العرفية الخاصة وهي ما وضعها أهل عرف خاص وهم طائفة مخصوصة منسوبون لحرفة كالنحويين نقلوا الفعل مثلا من الامر والشان للفظ الدال على معنى في نفسه مقترن بأحد الازمنة الثلاثة لاشتمال اللفظ المذكور على الامر والشان والرابع العرفية العامة وهي ما وضعها أهل العرف العام أي ما كان الناقل لها من جميع الطوائف لكونه داخلا في جملة أهل البلد بحيث لا يتوقف على أمر يضبط أهلها كالدابة نقلها العرف العام من كل

مايدب على الارض وخصوها بذات الحوافر الفرس والحمار والبغل وأهل العراق بالفرس وأهل مصر بالحمار ولايشترط العلم بشخص الناقل فى هذه الثلاثة الاخيرة وهل اتفاق كثرة الاستعمال للفظ فى بعض أفراد معناه أوفى معنى مناسب للمعنى الاصلى حتى يصير الاصل مهجورا هو نفس النقل نظرا الى ان ذلك هو المحقق فى مسمى المنقول ولادليل على وجود نقل مقصود أولا وهو الصحيح أو هو دليل عليه نظرا الى أصل دلالة الالفاظ خلاف ثم النقل قيل لابد فيه من المناسبة وقيل لا كما فى ابن يعقوب على التلخيص بزيادة من الدسوقى والانبابى وهذا القسم الرابع هو مراد الاصل بالعرف القولى وينقسم الى قسمين * الاول ما يكون فى المفردات نحو الدابة فى ذات الحوافر أوفى الفرس أو الحمار كما مر ونحو قتل زيد عمرا فان قتل فى اللغة لاذهاب الروح وفى عرف مصر والحجاز للضرب الشديد خاصة * والثانى ما يكون فى المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفطن وضابطها ان يكون شأن الوضع اللغوى تركيب لفظ مع لفظ ثم يشتهر فى العرف تركيبه مع غيره وأمثلته كثيرة منها قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقوله عليه الصلاة والسلام ألا ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة

يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا وهكذا جميع ما يرد فى العرف من الاحكام مركبا من الذوات فانه وضعه العرف للتعبير عن حكم الافعال التى لاتحسن فى اللغة اضافة الاحكام الا لها دون الذوات كالاكل للميتة والدم ولحم الخنزير والاموال والشرب للخمر والاستمتاع للامهات ومن ذكر معهن والسفك للدماء والثلب للاعراض ومنها الرأس مع لفظ الاكل كيفما كان نحو أكلت رأسا خصه العرف برؤوس الانعام بخلافه مع رأيت وما تصرف منه نحو رأيت رأسا فانه يحتمل جميع الرؤوس ومنها وضع العرف عصر الخمر فى قولهم فلان يعصر الخمر لعصر العنب فلا يقدرون مضافا ومقتضى اللغة ان لايصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر أو يجعل الخمر مجازا فى العنب مرسلا لعلاقة الاول على ما فيه مما بين فى محله ومنها وضع العرف نحو القتيل مع قتل فى قولهم قتل فلان قتيلا لقتل الحى ونحو الدقيق مع طحن فى قولهم طحن فلان دقيقا لطحن القمح فلا يقدرون مضافا ومقتضى اللغة ان لايصح هذا الكلام الا بتقدير مضاف أى قتل جسد قتيل أو طحن قمح دقيق أو يجعل فعيلا مجازا مرسلا لعلاقة الاول على ما فيه مما بين فى محله وأما العرف الفعلى فمعناه ان يوضع اللفظ فى اللغة لمعنى ذى أنواع ويكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواعه فقط كالثوب يصدق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من أنواعه المذكورة فى لبسهم الثلاثة الاول دون الاخيرين وكالخبز يصدق لغة على خبز الفول والحمص والبر وغير ذلك وأهل العرف انما يستعملون فى أغذيتهم خبز البر دون ما عداه وسر الفرق بين قاعدة العرف القولى يقضى به فى تخصيص الالفاظ ببعض ما تصدق عليه لغة وبغير ما تصدق عليه لغة وبين قاعدة العرف الفعلى لايقضى به فى تخصيص الالفاظ ببعض ما تصدق عليه لغة هو ان العرف

وأما الوكالة بعوض فهى من باب الاجارة فمن ملك المنفعة فله بيع ما ملك ويمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لايقبل البدل ﴿المسألة الثالثة﴾ القراض يقتضى عقده ان رب المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة بدليل انه ليس له أن يعاوض على ما ملكه من العامل من غيره ولا يؤاجره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذى اقتضاه عقد القراض وكذلك المساقاة والمغارسة وأما ما ملكه العامل فى القراض والمساقاة فهو ملك عين لاملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هى ما يخرج من ثمرة أو يحصل من ربح فى القراض فيملك نصيبه على الوجه الذى اقتضاه العقد ﴿المسألة الرابعة﴾ اذا وقف وقفا على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فظاهر اللفظ يقتضى ان الواقف انما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس له أن يؤاجر غيره ولا يسكنه وكذلك اذا صدرت صيغة تحتمل تمليك الانتفاع أو تمليك المنفعة وشككنا فى تناولها للمنفعة قصرنا الوقف على أدنى الرتب وهى تمليك الانتفاع دون تمليك المنفعة فان قال فى لفظ الوقف ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع فهذا تصريح بتمليك المنفعة أو يحصل من القرائن ما يقوم مقام هذا التصريح من الامور العادية أو الحالية فانا نقضى بمقتضى تلك القرائن ومتى حصل الشك وجب القصر على أدنى الرتب لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها والنقل والانتقال على خلاف الاصل فمتى شككنا فى رتب الانتقال حملناه على أدنى الرتب استصحابا للاصل فى الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل فى المذهب فرع مرتب حيث قلنا ان الملك انما يتناول الانتفاع دون المنفعة فقد يستثنى من ذلك تسويغ الانتفاع لغير المالك فى المدة اليسيرة كاهل المدارس والربط فانه يجوز لهم انزال الضيف المدة اليسيرة لان العادة جرت بذلك فدلت العادة على أن الواقف يسمح فى ذلك بخلاف المدة الكثيرة

الكثيرة لا تجوز فلا يجوز لاحد أن يسكن بيتا من المدرسة دائما ولا مدة طويلة فان العادة جرت
فى ذلك بتمليك الانتفاع لا بتمليك المنفعة وكذلك لو عمد أحد لايجار بيت المدرسة من الناس
من أنكر ذلك عليه فدل ذلك على انه انما ملك الانتفاع دون المنفعة ومن هذا الباب لو جعل بيتا
فى المدرسة لخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة امتنع أيضا لان العادة شهدت وألفاظ الواقفين
على ان البيوت وقف على السكنى فقط فان وضع فيها ما يخزن الزمان اليسير جاز كانزال الضيف
ومن هذا الباب ما يوقف من الصهاريج للماء والشرب فى المدارس والخوانك لا يجوز بيعه ولا هبته
للناس ولا صرفه انفسه فى وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بأن يكون صباغا
مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء فى الصبغ والبياض دائما فهذا لا يجوز لان العادة وألفاظ الواقفين
شهدت بأنه موقوف للشرب فقط ويستثنى من ذلك الصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونظير
هذه المسألة اطعام الضيف لا يجوز له أن يبيعه ولا يملكه غيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة وله
اطعام الهر اللقمة واللقمتين ونحوهما لشهادة العادة بذلك ومن هذا الباب الحصر الموضوعة فى
المدارس والربط والبسط المفروشة فى زمن الشتاء ليس للموقوف عليه أن يتخذها غطاء بل لا تستعمل
الاوطاء فقط لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكذلك الزيت للاستصباح ليس لاحد أن
يأكله وان كان من أهل الوقف كما تقدم فى طعام الضيف فهذه الاعيان وان لم تكن من باب المنافع
بل من باب تمليك الاعيان ولكن التمليك فيها مقصور على جهة خاصة بشهادة العوائد والاصل بقاء
أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الا ما دل الدليل على انتقاله عن أملاكهم وقس على
هذه المسائل ما يقع لك منها واحمل مسائل تمليك الانتفاع على بابها ومسائل تمليك المنفعة على بابها

القولى لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف العام للفظ فى بعض أفراد معناه اللغوى أو فى معنى مناسب لمعناه اللغوى حتى
يصير الاصل مهجورا كما عرفت كان ناسخا للغة والناسخ يقدم على المنسوخ وان العرف الفعلى لما كان عبارة عن كثرة استعمال
أهل العرف لبعض أنواع مسمى اللفظ اللغوى فى عوائدهم دون بقية أنواعه مع بقاء ذلك اللفظ اللغوى مستعملا فى مسماه اللغوى من
غير تعرض له بنقل منه لغيره لم يكن ناسخا للغة حتى يقدم من حيث كونه ناسخا على المنسوخ وبالجملة فغلبة استعمال لفظ المسمى فى غيره
من حيث كونه ناسخا يخل بالوضع اللغوى فيؤثر فيه تخصيصا وتقييدا وابطالا وترك مباشرة المسميات من حيث انه ليس بناسخ
لا يخل فلا يؤثر فى الوضع اللغوى تخصيصا ولا تقييدا ولا ابطالا فلذا حكى جماعة من العلماء الاجماع فى ان العرف الفعلى لا يؤثر بخلاف
العرف القولى وقد حاول المازرى فى شرح البرهان الاجماع فى ذلك الا انه نقل عن بعض الناس انه نقل خلافا فى ذلك ونقل مثلا عنه اهـ
والظاهر انه ليس خلافا فى اعتبار العرف الفعلى من حيث كونه ناسخا للغة حتى ينافى الاجماع بل هو خلاف لفظى محمول على ما سيأتى فى
المسائل من انه يؤثر فى الوضع اللغوى التخصيص والتقييد من حيث انه من قبيل بساط الحال والايمان انما تعتبر
بالنية ثم ببساط الحال ثم بالعرف ثم باللغة هذا ما ظهر لى فتأمله بانصاف هذا ومقتضى ما تقرر فى العرف القولى أمران *الاول ان يكون نحو الدابة فى ذات الحوافر أو الفرس أو الحمار مجازا لغة وحقيقة عرفية والثانى تقديم العرف القولى على اللغوى لكونه ناسخا له وينافى الاول قول ابن كمال باشا فى حاشية التلويح ان زيدا اذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واذا اعتبر بخصوصه صح سلب الانسان عنه لغة
ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى ان لا يكون مجازا أيضا لأن من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب
نفس الامر أيضا على ما حققه القاضى عضد الدين فى شرح المختصر فوجب بهذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل
المجاز بل من قبيل الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه الكمال بن الهمام ومن وافقه وعلله بأن اللام فى قولهم فى تعريف الحقيقة الكلمة
المستعملة فيما وضعت له لام التعليل ولا شك ان اسم الكلى انما وضع لاجل استعماله فى الجزئى وعلله غيره بان المجاز هو الكلمة المستعملة فى
غير ما وضعت له أولا والجزئى ليس غير الكلى كما أنه ليس عينه نعم هذا التحقيق خلاف المشهور من ان العام فى الخاص حقيقة ان كان
من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه ومجازا ان كان من حيث خصوصه لا من حيث تحقق العام فيه وعليه فيصح كون الدابة
فى ذات الحوافر أو فى الفرس أو فى الحمار مجازا لغة وحقيقة عرفية سيما فى نحو قولك رأيت دابة زيد أو ربطت أو علفت الدابة اذ الرؤية
والربط والعلف انما تتعلق بالفرد الموجود فى الخارج لا بالمفهوم الكلى لانه غير قابل لذلك وهذا الخلاف انما هو فيما عمومه بدلى اما عمومه
شمولى كالقوم والناس فانه اذا أريد به الخصوص نحو الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم أريد بالناس الاول نعيم بن مسعود

الاشجعي و بالثاني أبو سفيان وأصحابه فهو مجاز عند الاصوليين بلا خلاف لان عمومه الموضوع له لم يرد تناولا ولا حكما وان كان مخصوصا كقام القوم الا زيدا فالذي اختاره ابن السبكي تبعا لوالده انه حقيقة نظرا لارادة عمومه الموضوع له تناولا وان لم يرد حكما والاكثر على انه مجاز لاستعماله في بعض ما وضع له أولا كما بسط ذلك في الاصول وعليه فيتحد العام الذي أريد به الخصوص والعام المخصوص .وص وينافي الثاني قول الفقهاء ما لا حد له في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف اذ قضيته تأخر العرف عن اللغة نعم قال السبكي وغيره مراد الاصوليين ما اذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف ومراد الفقهاء ما اذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى اهـ فافهم أفاد جميع هذا العطار على محلي جمع الجوامع بتصرف وزيادة من الدسوقي والانبابي على مختصر المعاني

﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿المسئلة الاولى﴾ اذا فرضنا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية ويعرف العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فلا ينطق بلفظ الخبز والثوب الا على الندرة وقد جرت عادته في غذائه ولبسه ان لا يأكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فحلف (١٩٠) لا يلبس ثوبا ولا يأكل خبزا كان اقتصاره على أكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن مقيدا لمطلق لفظه فلا نحنثه الا بأكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن فقط على الصحيح لكن لا من حيث ان عرفه الفعلي ناسخ للغة بل من حيث كونه من قبيل بساط الحال والايمان انما تعتبر بالنية ثم ببساط الحال ثم بالعرف ثم باللغة كما مر فلو كانت عادته استعمال اللغة العربية لعدم ثقلها عليه لكان طول أيامه يقول أكلت خبزا ولبست الثوب وائتوني بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائدة قليل وائتوني بالثوب وعجلوا بالثوب ونحو ذلك ولا يريد في هذا النطق كله الا ثوب القطن وخبز الشعير الذي جرت عادته بهما لصار له في لفظي الخبز والثوب عرف قولي ناسخ للغة كما

﴿ الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية وبينهما في الامر والنهي والنفي ﴾

اعلم ان العلماء أطلقوا في كتبهم حمل المطلق على المقيد وحكوا فيه الخلاف مطلقا وجعلوا ان حمل المطلق على المقيد يفضي الى العمل بالدليلين دليل الاطلاق ودليل التقييد وان عدم الحمل يفضي الى الغاء الدليل الدال على التقييد وليس الامر كما قالوا على الاطلاق بل هما قاعدتان متباينتان في هذه الابواب المتقدم ذكرها وبيان ذلك ان صاحب الشرع اذا قال اعتقوا رقبة ثم قال في موطن آخر رقبة مؤمنة فمدلول قوله رقبة كلي وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب وتصدق بأي فرد وقع منها فمن أعتق سعيدا فقد أعتق رقبة ووفى بمقتضى هذا اللفظ فاذا أعتقنا رقبة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقبة وبمقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الدليلين وهذا كلام حق أما اذا ورد أمر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل أربعين شاة شاة

قال (الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية وبينهما في الامر والنهي والنفي الى قوله وهذا كلام حق) * قلت في أثناء كلامه فمدلول قوله رقبة كلي وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب ليس بصحيح بل مدلول لفظ رقبة مطلق لا كلي والمطلق انما هو الواحد المبهم مما فيه الحقيقة والكلي هو الحقيقة الواقع فيها الاشتراك عند من يقول باثبات الحقائق المشترك فيها وقوله ويصدق بأي فرد منها صحيح لكن لا من الوجه الذي أشار اليه ولكن من جهة ان مقتضى الاطلاق الامر بواحد غير معين فاذا أوقع واحدا أي واحد كان مما فيه تلك الحقيقة أجزأ والوجود اقتضى التعيين لا الوجوب قال (أما اذا ورد أمر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل أربعين شاة

فلا نحنثه بغير خبز الشعير وثياب القطن أيضا لكن لا من الحيثية الاولى بل من حيث تحقق العرف الناسخ للغة حينئذ فافهم ﴿المسئلة الثانية﴾ لا خلاف بين ابن القاسم وأشهب في ان النقل العرفي مقدم على اللغة اذا وجد وان اختلفا فيما اذا حلف لا يأكل رؤوسا فقال الاول يحنث بجميع الرؤوس وقال الثاني لا يحنث الا برؤوس الانعام وذلك لان مدرك أشهب ان أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركب أعني أكلت رؤوسا أو لا آكل رؤوسا لرؤوس الانعام خاصة دون غيرها من بقية أنواع الرؤوس بسبب كثرة استعمالهم لذلك المركب في هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس ومدرك ابن القاسم انه وان سلم استعمال أهل العرف لذلك المركب في هذا النوع خاصة الا انه لم يسلم ان الاستعمال وصل الى غايته الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل ألا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسد في الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المفتقر الى القرينة فالخلاف انما هو في وجود المناط هنا وعدم وجوده وقول كثير من

الشراح والفقهاء اذا مر بهذه المسئلة لايحنث بغير رؤوس الانعام لأن عادة الناس يأكلون رؤوس الانعام دون غيرها اهـ محمول على ماسبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ فى الاستعمال الفعلى من جنس البساط فافهم ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ مشهور فتاوى الاصحاب فيما اذا حلف بأيمان المسلمين تلزمه فحنث انه يلزمه كفارة يمين وعتق ماعنده من الرقيق وان كثر واوصوم شهرين متتابعين والمشى الى بيت الله فى حج أو عمرة وطلاق امرأته وفى كونه واحدة أو ثلاثا خلاف والتصدق بثلث المال ولا يلزمه اعتكاف عشرة أيام ولا المشى الى مسجد المدينة ولا لبيت المقدس ولا الرباط فى الثغور الاسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العرايا ولا اطعام الجياع ولا شيئا من القربات غير ماتقدم ذكره فلاحظوا ماغلب الحلف به فى العرف من تلك الامور التى صارت تسمى كلها فى العرف ايمانا وان كان لفظ اليمين فى اللغة هو القسم فقط ولم يلاحظوا ان عادتهم يفعلون مسمياتها وانهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من الافعال نظرا للقاعدتين المذكورتين تقديم المسمى العرفى على المسمى اللغوى وعدم تقديم العرف الفعلى على المسمى اللغوى فلذا صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المدرك الحلف اللفظى دون العرف الفعلى وعلى هذا لو اتفق فى وقت آخر اشتهار حلفهم بنذرهم الاعتكاف والرباط واطعام الجيعان وكسوة العريان وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف اذا حنث الاعتكاف وما ذكر معه دون ماهو مذكور قبله لان الاحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها اذا بطلت كالنقود فى المعاملات والعيوب فى الاغراض فى البياعات ونحو ذلك فاذا تغيرت العادة فى النقد والسكة الى سكة أخرى حمل الثمن فى البيع عند الاطلاق على السكة التى تجددت العادة بها دون ماقبلها واذا كان الشىء عيبا فى الثياب فى عادة رددنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم نرده به وبهذا القانون تعتبر جميع الاحكام المرتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لاخلاف فيه بينهم نعم قد يقع الخلاف بينهم فى تحقيقه هل وجد أم لا قال الاصل وعرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلا تكاد تجد أحدا بمصر يحلف به فلا ينبغى الفتيا به وعادتهم يقولون عبدى حر وامرأتى طالق وعلى المشى الى مكة ومالى صدقة ان لم أفعل كذا فتلزم هذه الامور وعلى هذا القانون ترك الفتاوى على طول الايام فمهما تجدد فى العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور فى الكتب طول عمرك بل اذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لاتجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك ودون المقرر فى كتبك فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وجميع الصرائح والكنايات فقد يصير الصريح كناية فيفتقر الى النية وقد تصير الكناية صريحا مستغنية عن النية اهـ وفى فتاوى الشيخ محمد عليش فيمن حلف بأيمان المسلمين مادخل دار فلان

كما جاء فى الحديث فى كل أربعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام فى الغنم السائمة الزكاة فمن قصد فى هذا المقام حمل المطلق على المقيد الاول الذى هو الغنم على هذا القيد الذى هو الغنم السائمة اعتمادا منه على انه من باب حمل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب بسبب ان الحمل هنا يوجب ان المقيد خصص المطلق وأخرج منه جميع الاغنام المعلوفة والعموم يتقاضى وجوب الزكاة فيها فليس جامعا بين الدليلين بل تاركا لمقتضى العموم وحاملا له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل الدال على حمل المطلق على المقيد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن أثبت الحكم بدون موجبه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهى تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لاينافى الكل أو من قاعدة تخصيص العموم بالمفهوم الحاصل من قيد السوم وفيه خلاف اما انه من باب حمل المطلق على المقيد فلا لانه كلية ولفظ عام وانما يستقيم حمل المطلق فى الكلى المطلق لافى الكلية لما تقدم من الفرق وكذلك وقع فى كتب العلماء التسوية بين الامر والنهى فى حمل المطلق على المقيد وليس كذلك فان صاحب الشرع لو قال لاتعتقوا رقبة ثم قال لاتعتقوا رقبة كافرة كان اللفظ الاول من صيغ العموم لان النكرة فى سياق النهى كالنكرة فى سياق النفى نعم فيكون اللفظ الثانى لو حملنا الاول عليه مخصصا للاول فانه يخرج

كما جاء فى الحديث فى كل أربعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام فى الغنم السائمة الزكاة فمن قصد فى هذا المقام حمل المطلق الاول الذى هو الغنم على هذا المقيد الذى هو الغنم السائمة اعتمادا منه على انه من باب حمل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب الى قوله لما تقدم من الفرق) * قلت ماقاله فى هذا الموضع مسلم قال (وكذلك وقع فى كتب العلماء التسوية بين الامر والنهى فى حمل المطلق على المقيد وليس كذلك الى قوله

ودخلها انه تلزمه الثلاث وكفارة فقط ان لم تكن له نية والالزمه مانواه اتفاقا اذهي من الكنايات ولم يجر العرف بالحلف بغير الله والطلاق كعرف أهل مصر الآن والالزمه مقتضى الحنث في كل ماجرى به العرف اهـ هذا ولفظ اليمين وان كان في القسم والطلاق ونحوهما مماجرى العرف باستعماله فيه من قبيل المشترك عرفا ومن قبيل الحقيقة والمجاز لغة الا انه في قول الحالف ايمان المسلمين تلزمه ليس من قبيل استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه بحسب العرف ولامن قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بحسب اللغة وان قال الاصل به و بأن قاعدة جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه والجمع بين المجاز والحقيقة كما هو المنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء نظرا لكون قرينة المجاز انما تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي وحده كما نقله ابن قاسم عن التلويح لابدمن ملاحظتها في هذه المسئلة أيضا وذلك لان قاعدة تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي تقتضي ابطال المسمى اللغوي فكيف يعتبر الجمع بين المجاز والحقيقة بحسبه واستعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق في لفظه المفرد لا الجمع كما هنا ألا ترى ان لفظ الزيدون رفعا والزيدين نصبا وجرا يدل على أشخاص متعددين وضع لكل واحد منهم لفظ زيد المفرد بأوضاع متعددة ولم يعدوه من قبيل استعمال المشترك في

معانيه فتأمل بانصاف

﴿المسئلة الرابعة﴾ قول الحالف ايمان البيعة تلزمني ان ترتب عليه حكم فالمعتبر العرف الذي جرت به عادة ملوك الوقت في التحليف به في بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس بحيث صار عرفا ومنقولا متبادرا للذهن من غير قرينة على القانون المتقدم فان لم يكن ذلك فاللغة لا غير وان لم يترتب عليه حكم فالمعتبر النية ثم السبب أو البساط ثم العرف ثم اللغة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصصة و بين قاعدة النية المؤكدة﴾

الصحيح ابدال المؤكدة بالمخرجة لان النية لا تكون مؤكدة الابناء على ماتوهم من ان حكم التخصيص بالنيات كحكم التخصيص بالالفاظ الدالة على المدلولات في اشتراط ان يكون المخصص منافيا للمخصص والااحتمل قصد التأكيد وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بأنه دليل لمجرد احتمال الخصوص أما اذا كانت المنافاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع والامر ليس كما توهم بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضي انه لا تترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الا على النيات والقصود وماليس بمنوي ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا أمر لا يكاد يجهله أحد من الشرع نعم اذا أطلق المطلق اللفظ العام ولا نية له ولا بساط ولا عادة صارفة حنثناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلقه ونوى جميع أفراده بيمينه حنثناه بكل فرد من أفراد العموم كذلك بالاولى للوضع الصريح في ذلك مع النية المؤكدة له وان أطلقه ونوى بعض أفراد لفظه العام باليمين وغفل عن البعض الآخر فلم يتعرض له بنفي ولا اثبات حنثناه باللفظ المنوي ولم نحنثه بما عداه لان نية الحالف أول معتبر فيما

الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم يتقاضاه فلم يكن فيه جمع بين الدليلين بل التزام للتخصيص بغير دليل والغاء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت في سياق الامر فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وظهر أيضا الفرق بين الامر والنهي والامام فخر الدين في المحصول وغيره من العلماء نص على التسوية بينهما وليسا بمستويين فتأمل ذلك كما بينته لك فيتحصل من هذا البحث ان حمل المطلق على المقيد انما يتصور في كلي دون كلية وفي مطلق دون عموم وفي الامر وخبر الثبوت دون النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار أحد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيؤول الحال الى الكلية دون الكلي وخبر الثبوت هو كالامر نحو في الدار رجل فانه مطلق كلي لا كلية لان النكرة لا تعم في سياق الثبوت واذا تقرر الفرق واتضح الحق فههنا اربع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يقول ان الشافعية تركوا أصلهم لالموجب فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد اولاهن بالتراب فقوله احداهن مطلق وقوله عليه السلام اولاهن مقيد بكونه اولا ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الاولى بل أبقوا الاطلاق على اطلاقه وكان يورد هذا السؤال على الشافعية فيعسر عليهم الجواب عنه فسمعته يوما يورده فقلت له هذا لا يلزمهم لاجل قاعدة

فههنا أربع مسائل) * قلت ماقاله أيضا مسلم غير اطلاقه لفظ الكلي فان أراد به الواحد غير المعين، وهو المطلق فلا مشاحة وان أراد الكلي حقيقة فليس الكلي هو المطلق بل الكلي الحقيقة والمطلق الواحد غير المعين مما فيه الحقيقة قال (المسألة الاولى الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية الى آخر المسألة) قلت ماقاله في هذه المسأله والتي بعدها صحيح والله أعلم

أصولية

تقتضيه من تقييد لفظه المطلق وتخصيص لفظ العام ثم السبب والبساط وذلك لانه اذا نزل لفظ الحالف على مايقتضيه السبب والبساط من تقييد اللفظ أو تخصيصه ولم يحنث بما عداه مع ان ذلك لم يكن كذلك الا لأن السبب والبساط يدلان على قصد الحالف التقييد أو التخصيص فلأن يعتبر التقييد والتخصيص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط فافهم وان أطلق المطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين كان استثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف هل يجزئ أولا قال صاحب الجواهر منشؤه أي الخلاف النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزئ بالنية أو النظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزئ الا نطقا اه فظهر من هذا ان سر الفرق بين النية المخصصة تعتبر بلا خلاف و بين النية المخرجة هل تعتبر أولا خلاف هو ان النية المخصصة لما كانت أصلا يقاس عليه غيره كانت نصا في التخصيص لا تحتمل غيره فاعتبرت فيه بلا خلاف والنية المخرجة لما كانت تحتمل انها من قبيل النية المخصصة أو من قبيل الاستثناء بالنية دون النطق جرى الخلاف في اعتبارها في التخصيص نظرا للاحتمال الاول أو عدم اعتبارها نظرا للثاني هذا تحقيق المقام على ماحرره ابن الشاط وبه يسقط جميع ماذكره الاصل بناء على الوهم المار ذكره والله أعلم

﴿ الفرق الثلاثون بين قاعدة تمليك الانتفاع و بين قاعدة تمليك المنفعة ﴾

تمليك الانتفاع عبارة عن الاذن للشخص في ان يباشر هو بنفسه فقط كالاذن في سكنى المدارس والربط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالمطاف والمسعى ونحو ذلك فلمن أذن له في ذلك ان ينتفع بنفسه فقط و يمتنع في حقه ان يؤاجر أو يعاوض بطريق من طرق المعاوضات أو يسكن غيره لبيت المدرسة أوغيره من بقية النظائر المذكورة معه وتمليك المنفعة عبارة عن الاذن للشخص في ان يباشرهو بنفسه أو يمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة و بغير عوض كالعارية كمن استأجر دارا أو استعارها فله ان يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض وان يتصرف في هذه المنفعة تصرف الملاك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تمليك مطلق في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الانواع السائغة في التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تمليك هذه المنفعة كتمليك الرقاب

﴿ وصل ﴾ في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق

﴿ المسئلة الاولى ﴾ النكاح من حيث ان مقتضى عقده ان يباشر الزوج منفعته بنفسه خاصة وليس له ان يمكن غيره من تلك المنفعة لكونه ليس مالكا للمنفعة ولا لبضع الزوجة كان من باب تمليك الانتفاع لا من باب تمليك المنفعة ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الوكالة ان كانت بغير عوض كانت من باب تمليك الانتفاع لا من باب تمليك المنفعة لانها تقتضي حينئذ ان الموكل ملك من الوكيل ان ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعته فلا يجوز له ان يهب الانتفاع بذلك الوكيل لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهمله أو يعزله وان كانت بعوض كانت من

اصولية مذكرة في هذا الباب وهي أنا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيدا بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما تساقطا فان اقتضى القياس الحمل على احدهما ترجح وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه ٢ مقيدا بقيدين متضادين فورد اولاهن وورد اخراهن فتساقطا وبقي احداهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اصولهم واما اصحابنا المالكية فلم يعرجوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيديه بل اقتصروا على سبع من غير تراب وانا متعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة ﴿ المسألة الثانية ﴾ ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض واخذ الشافعي بعموم هذا الحديث وورد أيضا نهيه عن بيع الطعام قبل قبضه فخصص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلفت مداركهم في ذلك فمنهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الاطلاق في الحديث الاول على التقييد في الحديث الثاني ومنهم من يقول الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلان اما الاول فلانه وقد تقدم ان المطلق انما يحمل على المقيد في الكلي دون الكلية وهذا الحديث الاول عام فهو كلية فلا يصح فيه حمل المطلق على المقيد وأما المدرك الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ماتناوله العموم الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسالة مشكلة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي ﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد ردته وقال الشافعي لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر لان قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وان كان مطلقا

قال (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد ردته الى قوله

٢ الصواب اسقاط فيه

باب تمليك المنفعة لانها حينئذ من باب الاجارة فللموكل بيع ما ملك وان يمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البدل كتوكيله في بيع الرهن الذى عند مرتهن فانه لا يقبل ابدال من وكل عليه بغيره لتعلق حق المرتهن بالوكيل وفى خصام اذا قاعد الوكيل الخصم كثلاث فانه لا يقبل ابدال الوكيل كما فى خليل وشرحه ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ عقد كل من القراض والمساقاة والمغارسة يقتضى ان رب المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة بدليل انه ليس له ان يعاوض على ما ملكه من العامل من غيره ولا يؤاجره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذى اقتضاه العقد وأما ما ملكه العامل فى القراض والمساقاة فهو ملك عين لا ملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هى ما يخرج من ثمرة فى المساقاة أو يحصل من ربح فى القراض فيملك نصيبه على الوجه الذى اقتضاه العقد ﴿المسئلة الرابعة﴾ ظاهر قول الواقف وقفت هذا على ان يسكنه أو على سكنى طلبة العلم مثلا ولم يزد على ذلك يقتضى انه انما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس للموقوف عليه ان يؤاجر غيره ولا ان يسكنه دائما أو المدة الطويلة ولا ان يجعله لخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة وأما انزال

الضيف وخزن القمح وغيره المدة اليسيرة فى المدارس والربط فيجوز ذلك لاهلها لان العادة لما جرت بذلك دلت على ان الواقف يسمح فى ذلك ومما يحمل على تمليك الانتفاع لا تمليك المنفعة الصيغة التى صدرت من الواقف تحتملهما وشككنا فى تناولها المنفعة لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها والنقل والانتقال على خلاف الاصل فلذا متى شككنا فى رتب الانتقال حملناه على أدنى الرتب استصحابا للاصل فى الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل فى المذهب وبالجملة فقول الواقف اما أن يكون نصا فى تمليك المنفعة بنفسه كقوله ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع أو بالقرائن القائمة مقام التصريح بالمنفعة من الامور العادية فى الصيغة المحتملة فيجب حمله على المنفعة لا الانتفاع واما أن يكون ظاهرا فى تمليك الانتفاع كقوله وقفته على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فيجب حمله على الانتفاع لا المنفعة كما اذا كان محتملا لتمليك الانتفاع أو تمليك المنفعة بلا قرينة حتى حصل الشك فى تناوله المنفعة لوجوب حمله حينئذ على أدنى الرتب استصحابا للاصل فى الملك السابق للقاعدة المارة وكذلك يجرى فيما كان من باب تمليك الاعيان وقد شهدت العادة وألفاظ الواقفين بقصره على جهة خاصة نحو ما يوقف فى المدارس والخوانك من الصهاريج لماء الشرب فلا يجوز بيع الماء المذكور ولاهبته للناس ولا صرفه لنفسه فى وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بان يكون صباغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء فى الصبغ والبياض دائما لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط نعم يجوز صرفه للصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونحو الحصر والبسط المفروشة فى المدارس والربط لا تستعمل الاوطاء فقط وليس للموقوف عليه ان يتخذها غطاء فى زمن الشتاء لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكوقف الزيت للاستصباح ليس

﴿ الفرق

وتمسك به مالك على اطلاقه غير انه قد ورد مقيدا فى قوله تعالى فى الآية الاخرى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيجب حمل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى لانها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر واذا رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع فيكون الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولم يتعين ان كل واحد من الشرطين شرط فى الاحباط فليست هاتان الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من احسن المباحث سؤالا وجوابا ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ورد قوله عليه السلام جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وورد وترابها طهورا قال الشافعى رضى الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الاول على الثانى فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فان الاول عام كلية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم ان ذلك لا يصح الا فى الكلى دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فاصاب الشافعى من الاشكال فى هذه المسألة ما أصاب أصحابنا فى مسألة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف

فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر) قلت ما قاله الشافعية هو الاصح والله أعلم قال (والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى الى آخر المسألة) قلت ليس هذا الجواب عندى بصحيح وقوله اذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع صحيح لكن بشرط ان يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر اما اذا لم يصح الاستقلال فلا والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثانى الذى لا يصح فيه استقلال احد المشروطين عن الآخر لانهما سبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس فالامر فى جوابه ليس كما زعم والله تعالى أعلم وما قاله فى المسألة الرابعة صحيح

لأحدان يأكله وان كان من أهل الوقف كما لا يجوز للضيف ان يبيع الطعام المعد لضيافته ولا ان يملكه لغيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة نعم له اطعام الهر اللقمة واللقمتين ونحوهما لشهادة العادة بذلك وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها واحمل مسائل تمليك الانتفاع على بابها ومسائل تمليك المنفعة على بابها ومسائل تمليك الاعيان على الجهة التى قصرتها العادة وألفاظ الواقفين عليها وأجر المحتمل على أصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الا ما دل الدليل على انتقاله عن أملاكهم والله أعلم

﴿ الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدتى حمل الاطلاق على التقييد فى المطلق لا الكلية وفى الامر لا النهى والنفى ﴾ وذلك لان العلماء وان حكوا فى حمل الاطلاق على التقييد الخلاف مطلقا وان الحمل يفضى الى العمل بدليلى الاطلاق والتقييد وان عدم الحمل يفضى الى الغاء دليل التقييد الا ان الامر ليس كما قالوا على الاطلاق بل قاعدة الاطلاق والتقييد فى المطلق وفى الامر تباين قاعدته فى الكلية والنهى والنفى وسر الفرق بين القاعدتين فى الابواب المتقدم ذكرها هو ان صاحب الشرع اذا قال أعتقوا رقبة ثم قال فى موطن آخر رقبة مؤمنة كان مدلول قوله رقبة مطلقا فيصدق كلامه من جهة مقتضى الاطلاق بالامر بواحد غير (١٩٥) معين مما فيه الحقيقة فاذا أوقع واحدا أى واحد مما فيه تلك الحقيقة أجزأ وان كان الوجود يقتضى التعيين لا الوجوب فمن أعتق سعيدا فقد أعتق رقبة ووفى بمقتضى هذا اللفظ فاذا أعتقنا رقبة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقبة وبمقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الدليلين واذا قال أخرجوا الزكاة من كل أربعين شاة شاة كما جاء فى الحديث فى كل أربعين شاة شاة وورد بعد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فى الغنم السائمة الزكاة لم يكن تقييده الغنم الذى مدلوله الكلية والعموم بمقتضى كل لا الاطلاق بالسائمة فمن حمل الاطلاق على التقييد هنا فقد فاته الصواب بسبب ان الحمل يقتضى ان قيد السائمة خصص لفظ الغنم العام وأخرج منه جميع الاغنام المعلوفة والعموم يقتضى وجوب الزكاة فيها فلم يكن الحمل جامعا بين الدليلين بل تاركا لمقتضى العموم وحاملا له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل الدال على حمل الاطلاق على التقييد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن أثبت الحكم بدون موجبه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهى اما تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافى الكل واما تخصيص العموم بمفهوم اللقب الحاصل من قيد السوم وفى اعتباره وعدم اعتباره خلاف وكذلك اذا قال صاحب الشرع لا تعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة لان لفظ الرقبة الاول من صيغ العموم لانه نكرة فى سياق النهى والنكرة فى سياقه كالنكرة فى سياق النفى تعم فلو حملنا لفظ الرقبة الاول على الثانى المقيد بالكافرة لكان مخصصا للاول فيخرج منه الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم فى الاول يقتضى عدم اخراجها فلم يكن فى الحمل جمعا بين الدليلين بل التزام للتخصيص بغير دليل والغاء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت فى سياق الامر

﴿ الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمى فى التصرفات فى ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه ﴾

وسر الفرق هو ان الله تعالى تفضل على عباده فجعل ما هو حق لهم بتسويغه وتمليكه وتفضله لا ينقل الملك فيه الا برضاهم ولا يصح الابراء منه الا باسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنهم فى اتلافه أو بالاذن فى مباشرته على سبيل الامانة كما ان ما هو حق لله تعالى صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والابراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع فكل واحد من الحقين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا ويتضح الفرق بثلاث مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ الوديعة اذا شالها المودع وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لا ضمان عليه لانه مأذون له فى ذلك الفعل الذى به انكسرت ولو سقط عليها شئ من يده فانكسرت ضمن لان صاحب الوديعة لم يأذن له فى حمل ذلك فى يده فالفعل الذى به انكسرت غير مأذون فيه فيضمن فان قيل ان كان صاحب الوديعة لم يأذن له غير ان الله تعالى أذن له أن يتصرف فى بيته فقد وجد الاذن ممن هو أعظم من صاحب الوديعة قيل الاذن العام الشرعى

قال (الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمى فى التصرفات فى ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه الى قوله ويتضح الفرق بثلاث مسائل) قلت ما قاله صحيح ظاهر وأما كلامه فى المسائل فليس بالواضح فان المسألة الاولى والثانية من المسائل التى ذكر لبيانه فيما زعم لم يتوارد الاذنان فيهما على شئ واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف فى غير الشئ المملوك للآدمى وترتب الضمان انما هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على توارد الاذنين على شئ واحد وأما الثالثة فورد الاذن العام فيها على الشئ المملوك للآدمى فهذه المسألة هى التى تصلح مثالا لمحل هذا الفرق ثم انه لا فرق على قول

فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وبالجملة فحمل الاطلاق على التقييد انما يتصور في المطلق لا في العموم ولا في الامر وخبر الثبوت لا في النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار أحد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيؤول الحال الى الكلية والعموم دون الاطلاق وخبر الثبوت نحو في الدار رجل هو كالامر لا تعم النكرة في سياقه بل تكون مطلقة فنص الامام فخر الدين في المحصول وغيره من العلماء على التسوية بين الامر والنهي ليس بصحيح فتأمل ذلك ﴿وصل﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿المسئلة الاولى﴾ حمل الاطلاق على التقييد في المطلق دون العام لا يراه الحنفية ويراه الشافعية وانما تركوا أصلهم فيما ورد عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد أولاهن بالتراب لان المطلق في هذا الحديث ورد مقيدا بقيدين متضادين لانه كما ورد أولاهن ورد اخراهن وشرط العمل بهذا الاصل ان يقيد المطلق بقيد واحد لا بقيدين متضادين والا تساقطا لتعذر الجمع بينهما مالم يترجح أحدهما باقتضاء القياس حمل المطلق عليه وهنا لم يقتض القياس الحمل على أحد القيدين حتى يترجح فوجب بقاء المطلق على اطلاقه فلم تترك الشافعية أصلهم لغير موجب خلافا لقاضي القضاة صدر الدين الحنفي وأما أصحابنا المالكية فلم يعرجوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصروا على سبع من غير تراب قال الاصل وأنا متعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة اه وفي حاشية حجازي على المجموع عند قوله ولا تتريب مانصه لانه لم يثبت في كل الروايات ومحل قبول زيادة العدل ان لم يكن غيره الذي لم يزد أوثق ولاختلاف الطرق الدالة عليه ففي بعضها احداهن وفي بعضها أولاهن وفي بعضها أخراهن اه فتأمل

* قلت ومما ورد مطلقا ومقيدا بقيدين متضادين حديث الابتداء فقد ورد كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله فهو أبتر وورد ببسم الله الخ وورد بالحمد لله فلذا كان المطلوب في ابتداء ذوات البال مطلق الذكر فتنبه ﴿المسئلة الثانية﴾ أخذ الشافعي بعموم الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض وخصص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه أخذا بما ورد أيضا من نهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه ولهم في الاخذ به مدركان أحدهما انه من باب حمل الاطلاق في الاول على التقييد في الثاني وثانيهما ان الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلان أما الاول فلأن حمل الاطلاق على التقييد انما يعتبر عند من يقول به في المطلق لا في العام ولفظ ما في الحديث الاول من قوله عليه الصلاة والسلام مالم يقبض عام فلا يصح حمله على تقييد الثاني لما علمت وأما الثاني فلانه من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله عموم مالم يقبض في الحديث الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسئلة مشكلة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي

لا يسقط الضمان وانما يسقطه الاذن الخاص من قبل صاحب الوديعة كما تقدم تقريره ﴿المسألة الثانية﴾ اذا استعار شيئا فسقط من يده فانكسر وهلك في العمل المستعار له من غير عدوان ولا مجاوزة لما جرت به العادة في الانتفاع بتلك العارية فلا ضمان عليه لان الذي أعاره اذن له فيما حصل به الهلاك ولو سقط من يده عليها شيء فاهلكها ضمن لعدم وجود اذن صاحب العارية في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره ﴿المسألة الثالثة﴾ اذا اضطر الى طعام غيره فاكله في المخمصة جاز وهل يضمن له القيمة أولا قولان أحدهما لا يضمن لان الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض والقول الثاني يجب وهو الاظهر والاشهر لان اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما ينفي الاثم والمؤاخذة بالعقاب ولان القاعدة ان الملك اذا دار زواله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا حمل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان وانتقال الملك بعوض هو أدنى رتب الانتقال وهو أقرب لموافقة الاصل من الانتقال بغير عوض

﴿الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا﴾

وتحريره ان الحكم ان كان له سبب بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر أو كان له سببان أو أسباب فتقدم على جميعها لم يعتبر أو على بعضها دون بعض اعتبر بناء على السبب الخاص ولا يضر فقدان بقية الاسباب

من يسقط الضمان عن المضطر وأما على قول من لا يسقطه فلابد من الفرق قال شهاب الدين (الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا الى قوله

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تمسك مالك رحمه الله تعالى بالاطلاق فى قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فقال من ارتد حبط عمله بمجرد ردته والشافعي رحمه الله تعالى يحمل اطلاقه على التقييد فى قوله تعالى فى الآية الاخرى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فقال لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر وما قاله الشافعي هو الاصح وان ادعى الاصل ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى وذلك لانا وان سلمنا ان الآية الثانية رتب فيها مشروطان هما الحبوط والخلود على شرطين هما الردة والوفاة على الكفر وانه اذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع الا انا لا نسلم امكان التوزيع حينئذ مطلقا ولو لم يصح استقلال كل من المشروطين بدون الآخر كما هنا لانهما سبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس حتى يتأتى التوزيع هنا بجعل الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولا يتعين ان كل واحد من الشرطين شرط فى الاحباط فلا تكون الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد بل انما يمكن التوزيع حينئذ بشرط ان يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر فليس الامر فى دعواه كما زعم فافهم ﴿ المسألة (١٩٧) الرابعة ﴾ قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز التيمم بغير التراب تمسكا بأنه ورد قوله عليه الصلاة والسلام جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وورد وترابها طهورا لا يصح سواء كان مدركه انه من باب حمل المطلق على المقيد أو انه من باب تخصيص العموم بذكر بعضه أما على الاول فلأن الارض فى الرواية الاولى عام كلية لا مطلق وقد تقدم ان حمل الاطلاق على التقييد انما يصح فى المطلق لا فى العام وأما على الثانى فقد مر ان تخصيص العموم بذكر بعضه باطل فأصاب الشافعي من الاشكال فى هذه المسألة ما أصاب أصحابنا فى مسئلة

الاسباب فان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسببه دون غيره من الاسباب مثال الاول الزوال سبب وجوب الظهر فاذا صليت قبل الزوال لم تعتبر ظهرا ومثال الثانى الجلد له ثلاثة أسباب الزنى والقذف والشرب فمن جلد قبل ملابسة شئ من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك حدا ولا زاجرا فهذان قسمان ما أعلم فيهما خلافا القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط فله ثلاثة أحوال ﴿الحالة الاولى﴾ ان يتقدم على سببه وشرطه فلا يعتبر اجماعا ﴿الحالة الثانية﴾ ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجماعا ﴿الحالة الثالثة﴾ ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء فى كثير من صور فى اعتباره وعدم اعتباره ويتضح ذلك بذكر ثمان مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب هو اليمين والشرط هو الحنث فان قدمت عليهما لم يعتبر ذلك اجماعا وان أخرت عنهما أجزأت اجماعا وان توسطت بين اليمين والحنث فقولان بين العلماء فى اجزائها وعدم اجزائها ﴿المسألة الثانية﴾ الاخذ بالشفعة له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ فتثبت الشفعة حينئذ فان أسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطه لعدم اعتبارها حينئذ واعتبار الاسقاط فرع اعتبار المسقط أو أسقطها بعد الاخذ سقطت اجماعا وان أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ سقطت ولا أعلم فى ذلك خلافا ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ووجوب

ويتضح ذلك بذكر مسائل) * قلت ما قاله هنا صحيح ظاهر قال ﴿ المسألة الاولى ﴾ قلت ما قاله فيها صحيح قال ﴿ المسألة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ الى آخر المسألة * قلت ما قاله فى هذه المسألة ليس بصحيح فان الاخذ بالشفعة هو الحكم بعينه أو متعلقه فكيف يكون شرطا فى نفسه هذا مما لا يصح بوجه وانما هذه المسألة من الضرب الذى له سبب دون شرط ولذلك لم يقع خلاف فيما اذا أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ والله تعالى أعلم وما قاله فى المسألة الثالثة والرابعة صحيح ظاهر

بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمي فى التصرفات فى اسقاط الثانى الضمان دون الاول ﴾ وسر الفرق هو ان الله تعالى تفضل على عباده فجعل ان كل واحد من حق الله تعالى وحق الآدميين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا فما هو حق لله تعالى صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والابراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع وما هو حق للآدميين بتسويغه وتمليكه وتفضله لا ينتقل الملك فيه الا برضاهم ولا يصح الابراء منه الا باسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنهم فى اتلافه أو بالاذن فى مباشرته على سبيل الامانة ﴿ وصل ﴾ فى توضيح هذا الفرق بمسألة فيها توارد الاذنين على شيء واحد وهى ان المكلف اذا اضطر الى طعام غيره فأكله فى المخمصة جاز وهل يضمن له القيمة أولا قولان أما القول بوجوب الضمان وهو الاظهر والاشهر فلأن اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما ينفى الاثم والمؤاخذة بالعقاب ولان القاعدة ان الملك اذا دار زواله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا حمل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان وانتقال الملك بعوض هو أدنى رتب الانتقال وهو أقرب لموافقة

الاصل من الانتقال بغير عوض وعلى هذا القول فلا بد من الفرق المذكور وأما القول بعدم الضمان فلأن الدفع كان واجبا على المالك والواجب لايؤخذ له عوض وعليه فلا فرق بين القاعدتين المذكورتين ومسئلتا الوديعة والعارية اللتان ذكرهما الاصل هنا لبيان هذا الفرق فيما زعم لم يتوارد الاذنان فيهما على شيء واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف فى غير الشيء المملوك للآدمى وترتب الضمان انما هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على توارد الاذنين على شيء واحد لم يكن لذكرهما فى بيان هذا الفرق وجها وتوضيح ذلك ان مسئلة الوديعة لايضمنها المودع اذا شالها وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لانه مأذون له فى ذلك الفعل الذى به انكسرت ويضمنها اذا سقط عليها شيء من يده فانكسرت لان صاحب الوديعة لم يأذن له فى الفعل الذى به انكسرت والاذن العام من صاحب الشرع وان وجد من حيث انه أذن له فى أن يتصرف فى بيته لايسقط الضمان كما تقدم تقريره ومسئلة العارية لايضمنها المستعير اذا سقطت من يده فانكسرت أو هلكت فى العمل المستعارة له من غير عدوان ولا مجاوزة لما جرت به العادة فى الانتفاع بتلك العارية لان المعير أذن له فيما حصل به الهلاك ويضمنها اذا سقط من يده عليها شيء فأهلكها لعدم وجود اذن المعير فى هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لايسقط الضمان كما تقدم تقريره والله أعلم

﴿ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه و بين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا ﴾ حيث انهم لم يعتبروا تقدمه عليهما اجماعا واختلفوا فى اعتباره اذا تقدم على أحدهما فقط وعدم اعتباره و بيان ذلك ان للحكم باعتبار السبب والشروط ثلاثة أقسام * القسم الاول ما يكون له سبب بغير شرط فاذا تقدم عليه لايعتبر اجماعا ويتضح بمسائل منها وجوب الظهر سببه الزوال فاذا صليت قبله لم تعتبر ظهرا ومنها الشفعة سببها بيع الشريك فاذا أسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطها ومنها زكاة الحب سببها يبس الحب فاذا أخرجها قبل نضج الحب وظهوره لاتجزئه * القسم الثانى ما يكون له سببان أو أسباب وله أربعة أحوال * الحالة الاولى ان يتقدم على جميعها فلا يعتبر كالجلد له ثلاثة أسباب الزنا والقذف والشرب فمن جلد قبل ملابسة شيء من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك جلدا ولا زاجرا بلا خلاف * الحالة الثانية ان يتقدم على بعضها دون بعض فيعتبر بناء على السبب الخاص ولا يعتبر ففقدان بقية الاسباب كجلد من لابس الزنا ولم يلابس القذف والشرب فانه يعتبر جلدا وزاجرا لان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسببه دون غيره من الاسباب بلا خلاف * الحالة الثالثة ان يكون أحد سببيه سببا له والثانى سببا لسببه فيعتبر بينهما لاقبلهما اجماعا كالقصاص سببه زهوق الروح وسبب سببه انفاذ المقاتل فيعتبر بينهما فيصح عفو منفوذ المقاتل عنه قبل زهوق روحه ويتعذر بعده لتحقق المانع من التصرف الذى هو عدم الحياة ولا يعتبر قبلهما * الحالة الرابعة ان يكون أحد سببيه سببا له

الزكاة له سبب وهو مالك النصاب وشرط وهو دوران الحول فان أخرج الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزئ اجماعا و بعد ملك النصاب ودوران الحول أجزأت اجماعا و بعد ملك النصاب وقبل دوران الحول فقولان فى الاجزاء وعدمه ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا أخرج زكاة الحب قبل نضج الحب وظهوره لاتجزئه وان أخرجها بعد يبسه أجزأت ولم يختلفوا فى هذه الصورة فى الاجزاء أعنى العلماء المشهورين فى اجزاء المخرج بخلاف زكاة النقدين اذا أخرجت بعد ملك النصاب وقبل الحول لان زكاة الحب ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد فلا تتخرج على هذه المسألة بل على مسألة الصلاة قبل الزوال وبهذا أيضا يظهر بطلان قياس أصحابنا عدم اجزاء الزكاة اذا أخرجت قبل الحول على الصلاة قبل الزوال فى قولهم واجب أخرج قبل وقت وجوبه فلا يجزئ قياسا على الصلاة قبل الزوال فهذا قياس باطل بسبب ان مايساوى الصلاة قبل الزوال الا اخراج الزكاة قبل ملك النصاب وهم يساعدون على عدم الاجزاء قبل ملك النصاب ﴿ المسألة الخامسة ﴾ القصاص له سبب وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح فان عفا عن القصاص قبلهما لم يعتبر عفوه و بعدهما يتعذر لعدم الحياة المانعة (١) من التصرف فلم يبق الا بينهما فينفذ اجماعا فيما علمت ﴿ المسألة السادسة ﴾ اذن الورثة فى التصرف فى أكثر من الثلث ان وقع قبل حصول المرض

قال ﴿ المسألة الخامسة ﴾ القصاص له سبب وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح الى آخرها) * قلت الاصح أن يقال ان السبب هو زهوق الروح وانفاذ المقاتل سبب السبب فصح العفو بينهما لتعذره بعدهما والله أعلم قال ﴿ المسألة السادسة ﴾ اذن الورثة فى التصرف فى أكثر من الثلث الى قوله

(١) الصواب المانع

المخوف

والثانى سببا لشرط سببه فيعتبر بينهما لاقبلهما كملك الورثة المترتب عليه اذنهم فى التصرف فى أكثر من الثلث سببه القرابة الخاصة على ماهو فى كتب الفرائض بشرط الموت وسبب شرط سببه المرض المخوف فتقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فيعتبر ملكهم بينهما لاقبلهما كأذنهم فى التصرف فى أكثر من الثلث و بعدهما يتعذر الاذن * القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط وله ثلاثة أحوال الحالة الاولى ان يتقدم على سببه وشرطه فلا يعتبر اجماعا * الحالة الثانية ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجماعا * الحالة الثالثة ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء فى كثير من صوره فى اعتباره وعدم اعتباره ويوضح لك ذلك أربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب اليمين والشرط الحنث فلا تعتبر قبلهما اجماعا وتعتبر بعدهما اجماعا وفى اجزائها بينهما وعدم اجزائها قولان وسيأتى فى الجزء الثانى تحقيق ذلك فترقب ﴿ المسئلة الثانية ﴾ وجوب الزكاة له سبب وهو ملك النصاب وشرط وهو دوران الحول فيجزئ اخراج الزكاة بعدهما اجماعا لاقبل ملك النصاب اجماعا وفى الاجزاء وعدمه بعد ملك النصاب وقبل دوران الحول قولان ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال أصحابنا اذا أسقطت المرأة

نفقتها عن زوجها بعد سببها الذى هو النكاح وقبل شرطها الذى هو التمكين فلها المطالبة بها بعد الاسقاط لانه يشق على الطباع ترك النفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطفا بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن ولا ينافى هذا قول مالك ليس لمن تزوجت من تعلم بفقره طلب فراقه بعد ذلك وان كان اسقاطا قبل العقد وقبل التمكين لان المرأة فى هذا الفرع قد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها فى الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا أو عنينا أو شيخا فانيا فلا مطالبة لها لفرط سكون النفس ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال مالك للمرأة الرجوع والمطالبة فى حقها من القسم فى الوطء بعد اسقاطه لان الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف مالو تزوجته مجبوبا أو عنينا أو شيخا فانيا فانها لامقال لها لتوطين النفس على ذلك * قلت وبالجملة فسر الفرق هو انه لاوجه لاعتبار الحكم قبل تحقق سببه وشرطه وأما القولان باعتباره وعدم اعتباره بعد أحدهما وقبل الآخر فلمراعاة المتقدم أو المتأخر والله أعلم

﴿ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعانى الفعلية و بين قاعدة المعانى الحكمية ﴾ اعلم ان المعنى الفعلى عبارة عن وجود ذلك الفعل وتحققه فى زمان وجوده دون زمان عدمه والمعنى الحكمى عبارة عن حكم صاحب الشرع على فاعل ذلك الفعل بعد عدمه بانه من أهل ذلك الفعل وفى حكم الموصوف به دائما حتى يلابس ضده ومن أمثلة ذلك الايمان اذا استحضره الانسان فى قلبه فهو ايمان فعلى فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين فى الدنيا والآخرة فهو ايمان حكمى ومنها الكفر اذا استحضره الانسان فى قلبه فهو الكفر الفعلى فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام الكفار فى الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك فهو الكفر الحكمى ومنه قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم

المخوف لم يعتبر اذنهم أو بعده اعتبر و بعده و بعد الموت يتعذر الاذن بل التنفيذ خاصة لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ماهو فى كتب الفرائض بشرط الموت والمرض المخوف سبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب وعلى هذه القاعدة تتخرج هذه المسائل فبعضها يكون فيه خلاف و بعضها ليس فيه خلاف اما للضرورة كما تقدم أو بالاجماع مع امكان جريان الخلاف ﴿ المسألة السابعة ﴾ اذا أسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك مع انه اسقاط بعد السبب الذى هو النكاح وقبل الشرط الذى هو التمكين أو يقال السبب هو التمكين خاصة وما وجد فى المستقبل عند الاسقاط فى الحال فقد أسقطت النفقة قبل سببها فيكون كاسقاط الشفعة قبل بيع الشريك والاول عندى أظهر واسقاط اعتبار العصمة بالكلية

و بعدهما يتعذر الاذن * قلت ان أراد أن المرض المخوف سبب لصحة الاذن والموت شرط فليس ذلك بصحيح وان أراد أن المرض المخوف سبب السبب فصح ما بينهما لتعذره بعدهما كما فى المسألة التى قبلها فذلك صحيح والله تعالى أعلم قال (بل التنفيذ خاصة) * قلت ان أراد بل الذى يصح بعد الموت التنفيذ خاصة فذلك صحيح والا فلا أدرى ما أراد قال (لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ماهو فى كتب الفرائض بشرط الموت) * قلت ذلك صحيح قال (والمرض المخوف وسبب الشرط ظاهر فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب) هكذا وقع هذا اللفظ فى النسخة الواقعة بيدى ولعله المرض المخوف سبب الشرط فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فان كان كذلك فهو كلام صحيح والله تعالى أعلم و باقى كلامه الى آخر المسألة ظاهر قال (المسألة السابعة اذا اسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك الى آخر المسألة (قلت ماقاله فيها ظاهر وما اختاره هو المختار وما اعتذر به عن المذهب ظاهر وما فرق به بين المسألة و بين ما اذا تزوجته

فان كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر عند المعاينة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينافي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعاينة والاضطرار اليه ومنها الاخلاص يقع من العبد في أول العبادة فيكون اخلاصا فعليا فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة كان اخلاصا حكميا حتى يخطر له الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملابسة الكفر وينتفي الحكم بالكفر بسبب ملابسة الايمان ومنها النية في أول الصلاة والطهارة والصوم ونحو ذلك من العبادات اذا حصلت في قلب العبد فهي النية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات وحكم صاحب الشرع بأنه ناو وله أحكام الناوين لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهي عنها من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد وارادة العناد ونحوه من المنهيات والمعاني المأمور بها من حب المؤمنين وبغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان وارادة البعد عن حرمات الرحمن وغير ذلك من المامورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلابس ضده وكل من المعنى الفعلي والمعنى الحكمي وإن اشتركا في انهما انما يتناولان العبادات العاديات دون الطارئات والتلفيقات فانها تحتاج الى نية جديدة أبدا لعدمها فيها كما سيتضح الا انهما يفترقان من جهتين الجهة الاولى ان المعنى الحكمي يتحقق بعد عدم المعنى الفعلي وقبل ملابسة ضده والجهة الثانية ان المعنى الحكمي تابع وفرع للمعنى الفعلي

﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ عدم الايمان الفعلي عند الموت لا يضر من أخرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند صاحب الموت ولا أحضر الايمان بقلبه ومات على تلك الحالة مات مؤمنا وعدم الكفر الفعلي عند الموت لا ينفع من حضرته الوفاة أخرس ذاهب العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحالة لعدم صلاحيته له لا ينفعه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضروا الكفر في تلك الحالة بالفعل فالمعتبر ما تقدم من كفر أو ايمان ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا سها عن السجود في الركعة الاولى وعن الركوع في الركعة الثانية لا ينضاف سجود الثانية لركوع الاولى الا ان يجدد قصد اضافته للاولى عند فعله لأمرين * الاول ان النية الفعلية المقارنة لأول الصلاة انما تناولت الفعل الشرعي لا بوصف كونه مرقعا بل بوصف كونه على مجاري العادة في الاكثر واذا لم تتناول النية الفعلية الصلاة المرقعة الخارجة عن نمط العادة لم تتناولها النية الحكمية التي هي فرع الفعلية كذلك فبقيت المرقعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع الثاني ان المرقعة المتروك ركوعها وسجودها حتى ينضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجماعا وغير المشروع قربة لا ينوى شرعا فليس فيها نية فعلية قطعا وكذلك ليس فيها نية حكمية قطعا فان الشرع انما يحكم باستصحاب

لا يتجه فان التمكين بدون العصمة موجود في الاجنبية ولا يوجب نفقة والاحسن أن يقال هو من ذلك غير انه يشق على الطباع ترك النفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطفا بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن وعلى التعليلين يشكل بما اذا تزوجته وهي تعلم بفقره قال مالك ليس لها طلب فراقه بعد ذلك مع انه قبل العقد وقبل التمكين والفرق ان المرأة اذا تزوجت من تعلم بفقره فقد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا أو عنينا فلا مطالبة لها لفرط سكون النفس ﴿ المسألة الثامنة ﴾ اذا اسقطت حقها من القسم في الوطء قال مالك لها الرجوع والمطالبة لان الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف مالو تزوجته مجبوبا أو عنينا أو شيخا فانيا فانها لا مقال لها لتوطين النفس على ذلك

﴿ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية و بين قاعدة المعاني الحكمية ﴾

وتحريره ان مامن معنى مأمور به في الشريعة ولا منهي عنه الا وهو منقسم الى فعلي وحكمي ونعني بالفعلي وجوده في زمان وجوده وتحققه دون زمان عدمه ونعني بالحكمي حكم صاحب الشرع على فاعله بعد عدمه بأنه من أهل ذلك الوصف وفي حكم الموصوف به دائما حتى يلابس ضده ولذلك مثل أحدها الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الايمان الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم

عالمة بفقره ظاهر أيضا وكذلك ماذكره في المسألة التي بعدها ظاهر أيضا والله أعلم قال شهاب الدين (الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية و بين قاعدة المعاني الحكمية الى آخر الفرق) قلت ماقاله فيه صحيح غير انه في المسائل الثانية والثالثة والرابعة لقائل أن يقول ان من نوى الصلاة فان نيته تتضمن اصلاحها ان احتاجت اليه لكني لا أذكره الآن من قول الفقهاء والصحيح ماقاله في ذلك والله تعالى أعلم وماقاله في الفرق الخامس والثلاثين صحيح

ماتقدم من النية فاذا لم تتقدم نية شرعية لايحكم الشرع باستصحابها قطعا فهذه المرقعة خالية من النية قطعا فتحتاج الى نية اجماعا لانه لابد للصلاة من النية اجماعا ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا نسي سجدة من الركعة الاولى ثم ذكر في آخر صلاته قام الى ركعة خامسة بشرط ان يجدد لها نية بانها عوض عن الاولى لانها جزء من أجزاء الصلاة وكل جزء من أجزائها لابد فيه من نية فعلية أو حكمية وهذه الركعة الخامسة ترقيع للركعة الاولى لا ركعة عادية مرتبة فلا تتناولها النية الفعلية المتقدمة أول الصلاة وكذلك الحكمية لانها فرع الفعلية ومتى عرى جزء من أجزاء الصلاة عن النية بطلت الصلاة مالم تستدرك بالنية عن قرب فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ السبب في قول مالك رضي الله عنه في المدونة من بقيت رجلاه من وضوئه فخاض بهما نهرا فدلكهما فيه بيديه ولم ينو بهما تمام وضوئه لم يجز حتى ينويه اهـ هو ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادي فان الانسان أول العبادة أو الوضوء لايقدم على ترقيع صلاته ولا ترقيع وضوئه بل انما يقصد العبادة التي لاترقيع فيها فالمرقعة وكذا المفرقة لم تتناولها النية الفعلية فكذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية فبقي جزء العبادة بغير نية مطلقا فتبطل العبادة لاشتراط النية في كل أجزائها فعلية أو حكمية

فلهذه القاعدة احتاج الترقيع أبدا الى النية الفعلية تجدد له ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ في عدم التأثير لرفض النية في أثناء العبادات نظرا لكون النية التي حصل بها الرفض وان كانت تضاد الفعلية الكائنة أول الصلاة ضرورة ان العزم على الفعل يضاد العزم على تركه الا انها لم تقارنها وتأثيره نظرا لكون النية التي حصل بها الرفض وهي العزم على ترك العبادة وان لم تقارن النية الفعلية المضادة لها الا انها قارنت الحكمية التي هي فرعها وماضاد الاصل يضاد الفرع بطريق الاولى فافهم كذا في الاصل. قال الحطاب في شرحه على المختصر وهو صريح في ان الخلاف جار في كل من الوضوء والصلاة والصوم والحج بل صرح بذلك في كتابه الامنية في ادراك النية وانه جار في الرفض قبل كمال العبادة و بعد كمالها ونقله عن العبدي وهو مقتضى قول التوضيح على قول ابن الحاجب و في تأثير رفضها بعد الوضوء روايتان اهـ هذا الخلاف جار في الوضوء والصلاة والصوم والحج وذكر القرافي عن العبدي انه قال المشهور في الوضوء والحج عدم الرفض عكس الصلاة والصوم ومقتضى كلامه ان الخلاف جار بعد الفراغ من الفعل فانه قال رفض النية من المشكلات لاسيما بعد كمال العبادة كما نقله العبدي فذكر الكلام السابق ثم قال والقاعدة العقلية ان رفع الواقع محال اهـ والفرق على المشهور بين الصلاة والصوم والحج والوضوء انه لما كان الوضوء معقول المعنى بدليل ان الحنفية لم توجب فيه النية والحج محتو على أعمال مالية و بدنية لم يتأكد طلب النية فيهما فرفض النية فيهما رفض لما هو غير متأكد وذلك مناسب لعدم اعتبار الرفض ولان الحج لما كان عبادة شاقة و يتمادى في فاسده ناسب ان يقال بعدم تأثير الرفض دفعا للمشقة الحاصلة على تقدير رفضه ابن عبد السلام وكان بعض من لقيته من الشيوخ ينكر اطلاق الخلاف في ذلك و يقول ان العبادة المشترط فيها النية

صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وثانيها الكفر اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك ومن ذلك قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم فان كل واحد لايأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر عند المعاينة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينافي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لاينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعاينة والاضطرار اليه * وثالثها الاخلاص يقع من العبد في أول العبادة فهذا هو الاخلاص الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة حتى يخطر له الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملابسة الكفر والحكم بالكفر بسبب ملابسة الايمان ورابعها النية في أول الصلاة والطهارة والصوم ونحوه من العبادات تحصل في قلب العبد فهذه هي النية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات حكم صاحب الشرع بأنه ناو وله أحكام الناوين لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهي عنها والمأمور بها من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد وارادة العناد ونحوه من المنهيات وحب المؤمنين و بغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان وارادة البعد عن حرمات الرحمن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلابس ضده فهذه قاعدة في هذه الفروق يجمع عليها والحكميات أبدا في هذا الباب فرع الفعليات وههنا خمس مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ من خرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا أحضر الايمان بقلبه ومات على

اما ان تنقضي حسا وحكما كالصلاة والصوم بعد خروج وقتهما أولا تنقضي حسا وحكما كما في حال التلبس بها أو تنقضي حسا دون الحكم كالوضوء بعد الفراغ منه فانه وان انقضى حسا لكن حكمه وهو رفع الحدث باق فالاول لاخلاف في عدم تأثير الرفض فيه والثاني لاخلاف في تأثيره فيه ومحل الخلاف هو الثالث وهو أحسن من جهة الفقه لو ساعدت الانقال اهـ وقد نص صاحب النكت في باب الصوم على خلافه فانه نص على انه لو رفض الوضوء وهو لم يكمله ان رفضه لايؤثر اذا أكمل وضوءه بالقرب قال وكذلك الحج اذا رفض بعد الاحرام ثم قال فلاشيء عليه قال وأما ان كان في حيز الافعال التي تجب عليه نوى الرفض وفعلها بغير نية كالطواف ونحوه فهذا رفض يعد كالتارك لذلك اهـ منه من موضعين * قلت وهو مشكل فان الاحرام سواء كان بحج أو عمرة أو بهما أو باطلاق لايرتفض برفضه في أثنائه ولم أر في ذلك خلافا بل قال سند في كتاب الحج مذهب الكافة انه لايرفض وهو باق على حكم احرامه وقال داود يرتفض احرامه وهو فاسد لان الحج لاينعدم بما يضاده حتى لو وطئ بقي على احرامه وغاية رفض العبادة ان يضادها فما لاينتفي مع مايفسده لاينتفي مع مايضاده اهـ وقال القرافي في الذخيرة في كتاب الحج اذا رفض احرامه لغير شيء فهو باق عند مالك والائمة خلافا لداود ولم يحك ابن الحاجب ولا ابن عرفة ولا غيرهما في ذلك خلافا واذا لم يؤثر الرفض وهو في أثنائه فأحرى بعد كماله وأما الصلاة والصوم فظاهر كلام غير واحد ان الخلاف جار فيهما سواء وقع الرفض في أثنائهما أو بعد كمالهما قال ابن عرفة في كتاب الصلاة وفي وجوب اعادتها لرفضها بعد تمامها نقلا اللخمي اهـ وحكى غيره انه اذا كان الرفض في أثناء الصلاة والصوم فالمعروف من المذهب البطلان وهو الذي جزم به صاحب النكت ولم يحك غيره وأما اذا كان الرفض في أثناء الوضوء وكمله بالقرب فالذي جزم به عبد الحق في نكته ان ذلك لايضر وظاهر كلام المصنف في التوضيح انه اعتمده هنا أي في المختصر حيث قال في فصل فرائض الوضوء ورفضها مغتفر وهو ظاهر اطلاقه وكلام صاحب الطراز وابن جاعة يقتضي انه يرتفض قال ابن ناجي وعليه الاكثر وأما اذا كان الرفض بعد الفراغ من العبادة فنقل صاحب الجمع عن ابن راشد انه قال ان القول بعدم التأثير عندي أصح لان الرفض يرجع الى التقدير لان الواقع يستحيل رفضه والتقدير لايصار اليه الابدليل والاصل عدمه ولانه بنفس الفراغ من الفعل سقط التكليف به ومن ادعى ان التكليف يرجع بعد سقوطه لاجل الرفض فعليه الدليل اهـ وفي كلام صاحب الطراز في باب غسل الجنابة مايقتضي ان العبادة كلها الوضوء والغسل والصلاة والصوم والاحرام لايرتفض شيء منها بعد كماله وقال ابن جاعة التونسي ورفض الوضوء ان كان بعد تمامه لايرتفض وكذلك الغسل والصلاة والصوم والحج اهـ وقال ابن ناجي في شرح المدونة في أواخر باب الغسل واختلف اذا رفض النية بعد الوضوء على قولين لمالك والفتوى بأنه لايضر لان ماحصل استحال رفعه اهـ وكلام القرافي في كتابه الامنية أي وكذا في الفروق ان المشهور ان الرفض في الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد

تلك الحال مات مؤمنا ولا يضره عدم الايمان الفعلي عند الموت كما ان الكافر اذا حضرته الوفاة أخرس ذاهب العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحال لعدم صلاحيته له لاينفعه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضر والكفر في تلك الحال بالفعل فالمعتبر ماتقدم من كفر وايمان ولايضر العدم في المعنى عند الموت ﴿المسألة الثانية﴾ اذا سها عن السجود في الاولى والركوع في الثانية لاينضاف سجود الثانية لركوع الاولى الا ان يقصد به اضافته للاولى ولا تكفيه النية الفعلية المقارنة لاول الصلاة بسبب ان النية الحكمية هي فرع الفعلية على حسب ما كانت عليه والنية الفعلية الاولى انما تناولت الفعل الشرعي لابوصف كونه مرقعا بل على مجاري العادة في الاكثر فهذه الصلاة المرقعة الخارجة عن نمط العادة لاتتناولها النية الحكمية لانها فرع الفعلية والفعلية لم تتناولها فكذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية لاتتناول الا الصلاة المرتبة العادية لا الصلاة المرقعة فبقيت المرقعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع ولان المرقعة المتروك ركوعها وسجودها حتى ينضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجماعا وغير المشروع قربة لاينوى شرعا فليس فيها نية فعلية قطعا وليس لها نية حكمية قطعا فان الشرع انما يحكم باستصحاب ماتقدم من النية فاذا لم تتقدم نية شرعية لايحكم الشرع باستصحابها قطعا فهذه المرقعة خالية من النية قطعا فتحتاج الى نية اجماعا لانه لابد للصلاة من النية اجماعا فهذا تقرير ظاهر قطعي فيعتمد عليه أولى من الاعتماد على الامور الضعيفة التي يذكرها بعض الفقهاء ﴿المسألة الثالثة﴾ اذا نسي سجدة من الاولى ثم ذكر في آخر صلاته فانه يقوم الى ركعة خامسة يجعلها عوض الاولى ولابد لهذه الركعة الخامسة من نية مجددة بانها عوض عن الاولى والا فلا تكون عوضا عن الاولى بالنية المتقدمة أول الصلاة لانها لم تتناول الا الصلاة العادية اما المرقعات فلا وكذلك الحكمية التي هي فرعها فلابد من نية جديدة لان كل جزء من

الكمال ولكنه استشكل ذلك بانه يقتضى ابطال جميع الاعمال وبحث فيه وأطال وقال فى آخر كلامه انه سؤال حسن لم أجد ما يقتضى اندفاعه فالاحسن الاعتراف بذلك وقول ابن ناجى فى ترجمة مالايجب منه الوضوء رفض الطهارة ينقضها فى رواية أشهب عن مالك لانه روى عنه من تصنع لنوم فعليه الوضوء وان لم ينم قال الشيخ أبو اسحاق هذا يدل على ان رفض الوضوء يصح وابن القاسم يخالف فى هذا ويقول هو كالحج لا يصح رفضه وجه رواية أشهب ان هذه عبادة يبطلها الحدث فصح رفضها كالصلاة ووجه قول ابن القاسم ان هذه طهارة فلم تبطل بالرفض كالطهارة الكبرى اهـ ظاهر فى ان الغسل لا يرتفض بلا خلاف اهـ كلام الحطاب بتصرف ومحصله مع زيادة بيان مافى رفض التيمم والاعتكاف قول الامير فى المجموع وشرحه ﴿ وارتفض وضوء وغسل فى الاثناء ﴾ على الراجح (فقط) ويغتفر بعد الفراغ وعليه يحمل الاصل ﴿ كصلاة وصوم ﴾ فى الاثناء اتفاقا (وقيل) ورجح أيضا يرتفض (هذان مطلقا) ولو بعد الفراغ (ولا يرتفض حج وعمرة مطلقا) لمظنة المشقة ولا يقال يأتنف احرامًا صحيحًا ويترك مارفضه لان فاسدهما يجب اتمامه وقضاؤه (والتيمم) وان كان طهارة ضعيفة (والاعتكاف) وان احتوى على الصوم (كالوضوء على الظاهر) ويحتمل رفض الاول مطلقا وجريان الثانى على الصوم اهـ بزيادة من ضوء الشموع والسعى والطواف كالصلاة فيما ذكر كما فى حاشية شيخنا على منسك الوالد وبالجملة فالحقائق عشرة وضوء وغسل وتيمم واعتكاف وصلاة وصوم وحج وعمرة وطواف وسعى ولا خلاف فى رفض ماعدا الحج والعمرة والوضوء والتيمم والاعتكاف فى الاثناء ولا فى عدم رفض الحج والعمرة مطلقا ولا فى عدم رفض الغسل بعد الفراغ وانما الخلاف فى رفض الوضوء والتيمم والصلاة والصوم والاعتكاف والطواف والسعى بعد الفراغ وفى رفض الوضوء والتيمم والاعتكاف فى الاثناء قال أبو اسحاق الشاطبى فى الموافقات أثناء المسئلة التاسعة من الاسباب فى القسم الثانى من قسمى الاحكام ماتوضيحه والحق صحة الرفض فى أثناء جميع العبادات لا بعد كمالها على شروطها لان معناه فى الاثناء انه كان قاصدا بالعبادة امتثال الامر ثم أتمها على غير ذلك بل بنية أخرى ليست بعبادته التى شرع فيها كالمتطهر ينوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنيته التبرد أو التنظف من الاوساخ البدنية ومعناه بعد كمالها على شروطها قصده ان لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكمها من اجزاء أو استباحة أو غير ذلك وهو غير مؤثر فيها بل هى على حكمها ولو لم يكن ذلك القصد وخلاف الفقهاء فى رفض الوضوء وكذا التيمم بعد الكمال غير خارج عن هذا الاصل من جهة ان الطهارة هنا لها وجهان فى النظر فمن نظر الى فعلها على ماينبغى قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه الا بناقض طارئ ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباحة الصلاة مستصحبا الى ان يصلى وذلك أمر مستقبل فيشترط فيه استصحاب النية الاولى المقارنة للطهارة وهى منسوخة بنية الرفض المنافية لها فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها لان ذلك كالرفض المقارن للفعل وماقارن الفعل مؤثر فكذلك ماشابهه فلو اتفقت

من أجزاء الصلاة لابد فيه من نية فعلية أو حكمية فمتى عرا جزء من أجزاء الصلاة عنها بطلت الصلاة مالم تستدرك بالنية عن قرب ﴿المسألة الرابعة﴾ قال مالك رضى الله عنه فى المدونة من بقيت رجلاه من وضوئه فخاض بهما نهرا فدلكهما فيه بيديه ولم ينو بهما تمام وضوئه لم يجزه حتى ينويه قلت وسبب ذلك ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادى فان الانسان أول العبادة أو الوضوء لا يقدم على ترقيع صلاته ولا ترقيع وضوئه بل انما يقصد العبادة التى لا ترقيع فيها فالمرقعة لم يتناولها لا النية الفعلية ولا الحكمية التى هى فرع الفعلية فلا تتناول المرقعة ولا المفرقة فبقى جزء العبادة بغير نية مطلقا فتبطل العبادة لعدم شرطها فلاجل هذه القاعدة احتاج الترقيع أبدا الى النية الفعلية تجدد له فمتى وقع بغير نية تجدد له بقى جزء العبادة بغير نية فتبطل العبادة لاشتراط النية فى كل أجزائها فعلية أو حكمية ﴿المسألة الخامسة﴾ رفض النية فى أثناء العبادات فيه قولان هل يؤثر أم لا فان قلنا بعدم التأثير فلا كلام وان قلنا يؤثر فوجهه ان هذه النية التى حصل بها الرفض وهى العزم على ترك العبادة لو قارنت النية الفعلية الكائنة أول العبادة لضادتها ونافتها فان العزم على الفعل والعزم على تركه متضادان وما ضاد الفعلية ضاد الحكمية التى هى فرعها بطريق الاولى فظهر بهذه الفروع الفرق بين المعانى الفعلية والحكمية وان الحكميات أبدا تابعة فروع الفعليات وان الفعليات والحكميات انما تتناول العبادات العاديات دون الطارئات وان التلفيقات تحتاج الى نية جديدة أبدا لعدمها فيها وهو المطلوب

﴿ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية ﴾

فالاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض وماهو فى الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك وافترقت هاتان القاعدتان من وجوه تظهر

بذكر مسائلها ولنذكر من ذلك خمس مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ الاسباب الفعلية تصح من السفيه المحجور عليه دون القولية فلو صاد مالك الصيد أو احتش مالك الحشيش أو احتطب مالك الحطب أو استقى ماء ملكه وترتب له الملك على هذه الأسباب بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية لا يترتب له عليها ملك بسبب ان الاسباب الفعلية غالبها خير محض من غير خسارة ولا غبن ولا ضرر فلا أثر لسفهه فيها فجعلها الشرع معتبرة في حقه تحصيلا للمصالح بتلك الاسباب فانها لا تقع الا نافعة مفيدة غالبا وأما القولية فانها موضع المماكسة والمغابنة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى الغبن وضعف عقله في ذلك يخشى عليه منه ضياع مصلحته عليه فلم يعتبرها الشرع منه لعدم تعين مصلحتها بخلاف الفعلية ﴿المسألة الثانية﴾ لو وطىء المحجور عليه أمته صارت له بذلك أم ولد وهو سبب فعلي يقتضي العتق ولو أعتق عبده لم ينفذ عتقه مع علو منزلة العتق عند صاحب الشرع لاسيما المنجز والفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي أن نفسه تدعوه الى وطء أمته فلو منعناه منها لادى ذلك الى وقوعه في الزنى ويطؤها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى ولا داعية تدعوه لعتق عبده أو أمته من جهة الطبع فاذا قلنا له ليس لك ذلك لا يلزم من ذلك محذور واذا جوزنا له الوطء وجب ان يقضى باستحقاق الامة العتق عند موت سيدها لان الوطء سبب تام للعتق عند موت السيد وقد أبحنا له الاقدام عليه والسبب التام اذا أذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد والسبب القولي لم يأذن فيه صاحب الشرع فكان كالمعدوم لان المعدوم شرعا كالمعدوم حسا والسبب المعدوم لا يترتب عليه أثره ﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف العلماء هل الاسباب الفعلية أقوى أم القولية أقوى فقيل الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور

المشابهة بان رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح ان يقال انه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها وقد كان أتى بها على ما أمر به فان قال من تكلم في الرفض في مثل هذا فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال اهـ قلت ولما لم يجر هذان الوجهان في الغسل لما سيأتي من أن لزوم الوضوء له انما هو في الابتداء فقط لان اللزوم بينهما مشروط بعدم طريان الناقض في أثناء الغسل جزم الفقهاء بعدم رفضه بعد كماله بلا خلاف وكذلك الاعتكاف لما لم يجر فيه هذان الوجهان كما لا يخفى قال الشيخ يوسف الصفتي الظاهر رفضه في الاثناء لا بعد الكمال وقد استثنى الفقهاء من هذا الاصل الحج والعمرة فاجمعوا على عدم تأثير الرفض فيهما مطلقا لما مر عن الامير من مظنة المشقة مع وجوب اتمام فاسدهما وقضائه فافهم قال عبق والرفض لغة الترك والمراد به هنا تقدير ما وجد من العبادة كالعدم وفي شرح المجموع وضوء الشموع واستظهر شب جواز الرفض كالنقض ولعل أقله الكراهة فان شأن النقض الحاجة وفي المحشي حمل ولا تبطلوا أعمالكم على المقاصد وظاهره عموم المقاصد التي هي السبعة في قول ابن عرفة فيما يجب من النوافل بالشروع

صلاة وصوم ثم حج وعمرة * طواف عكوف وائتمام تحتما

وفي غيرها كالطهر والوقف خيرن

فمن شاء فليقطع ومن شاء تمما

قلت أو على ما يعم الوسائل مع رفع المقاصد بغيرهذا كالرياء كما ذكره المفسرون لجعلوه كقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ثم ان الرفض المضر الافساد المطلق اما ان أراد حدثا أثناء الوضوء فلم يفعل فالظاهر انه كرفع نية الصائم لأكل شيء معين فلم يجده ويأتي انه لا يضر لانه في الحقيقة عزم على افساد لم يحصل لا افساد بالفعل اهـ كلام الامير * قلت وهذا يخالف ما مر في كلام الحطاب من رواية أشهب عن مالك من تصنع لنوم فعليه الوضوء وان لم ينم نعم في شرح المواق على المختصر وضعف المازري واللخمي وغيرهما قول مالك من تصنع لنوم فلم ينم توضأ قال اللخمي على هذا يجب الغسل على من أراد الوطء فكف ابن عرفة يشبه ارادة الفطر أثناء الصوم الرفض أثناء الوضوء لا بعده اهـ بلفظه والله أعلم

﴿الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية﴾ والاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض وكل ما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك وافترقت هاتان القاعدتان من وجوه * أحدها ان الفعلية تصح من السفيه المحجور عليه دون القولية * الثاني ان الفعلية لا تقع الا نافعة مفيدة غالبا بخلاف القولية * الثالث ان الفعلية قد تكون لها داعية تدعو لها من جهة الطبع بخلاف القولية * الرابع ان الفعلية لا تستعقب مسبباتها والقولية تستعقبها * الخامس ان الملك بالفعلية على أصل مالك رحمه الله تعالى ضعيف يزول بمجرد زوال ذلك الفعل وفي القولية قوي لا يزول الا بسبب ناقل وليس الامر كذلك على أصل الشافعي * السادس ان قاعدة تقديم الاخص على الاعم انما تأتي في

الفعلية دون القولية ﴿وصل﴾ فى توضيح هذا الفرق بخمس مسائل * المسألة الاولى من حيث ان الاسباب الفعلية لا تقع الا نافعة مفيدة غالبا جعلها الشرع معتبرة حتى فى حق المحجور عليه ولم يجعل لسفهه أثرا فى تلك الاسباب تحصيلا لمصالحها وأما الاسباب القولية فمن حيث انها موضع المماكسة والمغالبة ولا بد فيها من آخر ينازعه و يجاذبه الى الغبن والمحجور لضعف عقله فى ذلك يخشى عليه من ذلك ضياع مصلحة عليه لم يعتبرها الشرع منه لعدم تعين مصلحتها فيملك المحجور عليه جميع ما يصطاده أو يحتشه أو يحتطبه أو يستقيه لترتب الملك له على هذه الاسباب الفعلية بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية فانه لا يترتب له عليها ملك * المسألة الثانية الفرق بين وطء المحجور عليه أمته وهو سبب فعلى يقتضى العتق و يصيرها أم ولد و بين عتقه عبده وهو سبب قولى لا ينفذ عند صاحب الشرع لا سيما المنجز هو ان السبب الفعلى الذى هو الوطء لما كانت نفس المحجور عليه تدعوه الى وطء أمته فلو منعناه منها لأدى ذلك الى وقوعه فى الزنا بان يطأها وهى محرمة عليه فيقع فى عذاب الله تعالى فيلزم على المنع منه ذلك المحذور فجوزه الشرع له وهو سبب تام للعتق عند موت السيد والسبب التام اذا أذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد فلذا وجب ان يقضى باستحقاق أمة المحجور عليه العتق عند موت سيدها حيث وطئها وولدت له وأما السبب القولى الذى هو العتق فانه لما كان لا داعية تدعو المحجور عليه لعتق عبده أو أمته من جهة الطبع فلا يلزم على منعه منه محذور ولم يجوزه له الشرع والسبب اذا لم يأذن فيه صاحب الشرع يكون كالمعدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فلا يترتب عليه أثره * المسألة الثالثة فى كون الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور عليه ومن غيره أو القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه خلاف * المسألة الرابعة الملك بالاحياء على أصل مالك ضعيف يبطل بمجرد زوال الاحياء عنه وكذلك يزول الملك بمجرد توحش الصيد بعد حوزه والحمام بعد ايوائه والنحل بعد ضمه بجبحه و بمجرد انفلات السمكة فى البحر فتكون لغير صائدها الاول اذا صادها والملك بنحو الشراء قوى لا يبطل الا بسبب ناقل أما الشافعى فلا يزيل الملك بزوال الاحياء ونحوه فلا مقال معه * المسألة الخامسة نص أصحابنا على ان السفينة اذا وثبت فيها سمكة فى حجر انسان فهى له دون صاحب السفينة جريا على قاعدة تقديم الاخص على الاعم لان حوز هذا الانسان أخص من حوز صاحب السفينة لان حوز السفينة يشمل هذا الانسان وغيره وحوز هذا الانسان لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والقاعدة ان الاخص مقدم على الاعم ولهذا نظائر فى الشريعة منها المصلى لا يجد الا نجسا وحريرا يصلى فى الحرير فقط فيقدم النجس فى الاجتناب لان تحريمه أخص من تحريم الحرير اذ تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره وتحريم النجس خاص بالمصلى والاخص مقدم

عليه ومن غيره وقيل القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه ﴿المسألة الرابعة﴾ نص أصحابنا على ان السفينة اذا وثبت فيها سمكة فى حجر انسان فهى له دون صاحب السفينة لان حوزه أخص بالسمكة من حوز صاحب السفينة لان حوز السفينة يشمل هذا الرجل وغيره وحوز هذا الرجل لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والاخص مقدم على الاعم كما قلنا فى المصلى لا يجد الا نجسا وحريرا يصلى فى الحرير و يقدم النجس فى الاجتناب لانه أخص والاخص مقدم على الاعم والمحرم لا يجد ما يقوته الا الميتة أو صيدا يقدم الصيد فى الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص بالاحرام من الميتة وتحريم الميتة يشمل الحاج وغيره كما ان تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره فقاعدة تقديم الاخص على الاعم له نظائر فى الشريعة ﴿المسألة الخامسة﴾ الملك بالاحياء على أصل مالك أضعف من تحصيل الملك بالشراء لأنه اذا زال الاحياء عنه بطل الملك ولا يبطل الملك فى القولى الا بسبب ناقل والاحياء سبب فعلى فيكون هذا الفرع مما يدل على ان الاسباب الفعلية أضعف من القولية على قاعدة مالك اما الشافعى فلا يزيل الملك بزوال الاحياء فلا مقال معه وكذلك يقول مالك اذا توحش الصيد بعد حوزه أو الحمام بعد ايوائه أو النحل بعد ضمه بجبحه يزول الملك فى ذلك كله وكذلك السمكة اذا انفلتت فى البحر فصادها غير صائدها الاول

﴿الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء و بين قاعدة تصرفه بالفتوى وهى التبليغ و بين قاعدة تصرفه بالامامة﴾

اعلم ان رسول الله ﷺ هو الامام الاعظم والقاضى الاحكم والمفتى الاعلم فهو صلى الله عليه وسلم

قال (الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه عليه الصلاة والسلام بالامامة الى قوله

على الاعم ومنها المحرم لايجد مايقوته الاميتة أوصيدا تباح له الميتة فقط فيقدم الصيد في الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص بالاحرام من الميتة اذ تحريم الميتة يشمل الحاج وغيره والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة ﴾ لما كان سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خير المرسلين وامام الائمة وقاضي القضاة وعالم العلماء وقد فوض الله تعالى اليه في رسالته جميع المناصب الدينية كان صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة فما من منصب ديني الاوهو متصف به في أعلى رتبة نعم غالب تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم ان تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم منها ما يجمع الناس على انه بالتبليغ والفتوى ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس على انه بالامامة ومنها ما يختلف الناس فيه لتردده بين رتبتين فأكثرهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى وتحرير الفرق بين هذه القواعد

الثلاث وبينها وبين الرسالة هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما أن يكون تصرفه فيه بتعريفه واما ان يكون بتنفيذه فان كان تصرفه فيه بتعريفه فذلك هو الرسول ان كان هو المبلغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة والا فهو المفتي وتصرفه هو الفتوى وان كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما ان يكون تنفيذه ذلك بفصل قضاء وابرام وامضاء فذلك هو القاضي وتصرفه هو القضاء واما ان لايكون تنفيذه ذلك بفصل قضاء وابرام وامضاء فذلك هو الامام وتصرفه هو الامامة

(فائدة) الرسول يجب عليه ان يطلب الجاهل ليعلمه بخلاف العالم فلا يجب عليه ذلك بل الواجب على الجاهل ان يطلب العالم ليعلمه كما قال النووي لان الاحكام يقررها الرسول على الناس فليبحثوا بعد عمن يعلمهم نعم يجب على العالم الاجابة بعد الطلب وكل هذا ما لم يشاهد منكرا من الجاهل فيجب حينئذ المبادرة للتعليم والتغيير حسب الامكان أفاده الامير على عبد السلام على الجوهرة ﴿ وصل ﴾ في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل * المسئلة الاولى كل ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف الامامة الذي هو التنفيذ لاعلى وجه فصل القضاء والابرام والامضاء كبعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا لايجوز لاحد ان يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه الصلاة والسلام ولان سبب تصرفه فيه بوصف الامامة دون وصف التبليغ الذي هو التعريف يقتضي ذلك وكل ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف القضاء الذي هو التنفيذ على وجه القضاء والابرام والامضاء كفصله صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين في دعاوى الاموال وأحكام الابدان ونحوها بالبينات أو الايمان والنكولات ونحوها لايجوز لاحد ان يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله تعالى عليه وسلم ولان السبب الذي لاجله تصرف فيه

المسئلة

امام الائمة وقاضي القضاة وعالم العلماء لجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى اليه في رسالته وهو أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة فما من منصب ديني الاوهو متصف به في أعلى رتبة غير ان غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس على انه بالامامه ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا فمنهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى ثم تصرفاته ﷺ بهذه الاوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل ماقاله ﷺ أوفعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الامامة لايجوز لاحد أن يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه السلام ولان سبب تصرفه فيه بوصف الامامة دون التبليغ يقتضي ذلك وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لايجوز لاحد أن يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم ولان السبب الذي لاجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضي ذلك وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث ويتحقق ذلك بأربع مسائل

ويتحقق ذلك بأربع مسائل) قلت لم يجود التعريف بهذه المسائل ولا أوضحها كل الايضاح والقول الذي يوضحها هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه فيه بتعريفه واما ان يكون بتنفيذه فان كان تصرفه فيه بتعريفه فذلك هو الرسول ان كان هو المبلغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة والا فهو المفتي وتصرفه هو الفتوى وان كان تصرفه فيه بتنفيذه فأما ان يكون تنفيذه ذلك بفصل وقضاء وابرام وامضاء واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فذلك هو الامام وتصرفه هو

صلى الله تعالى عليه وسلم بوصف القضاء يقتضي ذلك وكل ماقاله صلى الله تعالى عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ والفتوى الذي هو التعريف لا على وجه كونه المبلغ عن الله تعالى كتصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم في العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه يكون حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منهيا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وهذه المواطن لا خفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل * المسئلة الثانية اختلف العلماء رضي الله تعالى عنهم في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضا ميتة فهي له تصرفا بالفتوى فيجوز لكل أحد ان يحيي أذن الامام في ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما وهو الراجح لان الغالب في تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم الفتيا والتبليغ والقاعدة ان اضافة الدائر بين الغالب والنادر الى الغالب أولى أو كونه تصرفا منه عليه الصلاة والسلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يحيي الا باذن الامام وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وليس مانحن فيه تفرقة مالك بين ماقرب من العمارة فلا يحيا الا باذن الامام وبين مابعد فيجوز بغير اذنه بل هو من قاعدة أخرى وهي ان ماقرب من العمران يؤدي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلابد فيه من نظر الائمة دفعا لذلك المتوقع كما تقدم ومابعد من ذلك لا يتوقع فيه شيء من ذلك فيجوز * المسئلة الثالثة اختلف العلماء في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما قالت له صلى الله تعالى عليه وسلم ان أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني مانصه خذي لك ولولدك مايكفيك بالمعروف تصرفا بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه ان يأخذه بغير علم خصمه به وهو مذهب الشافعي أو كونه تصرفا بالقضاء فلا يجوز لأحد ان يأخذ حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض وهو مشهور مذهب مالك وحجته انها دعوى في مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم وحجة الشافعي ماروي ان أبا سفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضرين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فيتعين انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث كذا قال الاصل وفي جعله عدم جواز أخذ أحد حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض هو مشهور مذهب مالك وان وافق ظاهر قول خليل في باب الوديعة وليس له الاخذ منها لمن ظلمه بمثلها اهـ مخالفة لقول خليل في باب الشهادة بعد هذا وان قدر على شيئه فله أخذه ان يكن غير عقوبة وأمن فتنة ورذيلة اهـ قال المواق وحاصل كلام اللخمي وابن يونس وابن رشد والمازري ترجيح الاخذ اهـ وفي منح الجليل ماحاصله ان عبق والخرشي قررا ان مراد خليل بشيئه مايشمل عينه أو غير عينه ولو من غير جنسه على ظاهر المذهب قاله ابن عرفة ويدل له قول خليل ان يكن غير عقوبة لانها لا يمكن أخذ عينها فلو أراد خليل بشيئه عينه خاصة لم يحتج لقوله ان يكن غير عقوبة لعدم شمول عين شيئه لها فيحمل شيئه على حقه الشامل لعين شيئه وعوضه فيحتاج الى اخراج العقوبة وشمل كلامه الوديعة وهو

﴿المسألة الاولى﴾ بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والامام الاعظم فمتى فعل صلى الله عليه وسلم شيئا من ذلك علمنا انه تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بطريق الامامة دون غيرها ومتى فصل صلى الله عليه وسلم بين اثنين في دعاوى الاموال أو أحكام الابدان ونحوها بالبينات أو الايمان والنكولات ونحوها فنعلم انه صلى الله عليه وسلم انما تصرف في ذلك بالقضاء دون الامامة العامة وغيرها لان هذا شأن القضاء والقضاة وكل ماتصرف فيه صلى الله عليه وسلم في العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ فهذه المواطن لا خفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل ﴿المسألة الثانية﴾ قوله صلى الله عليه وسلم من أحيا أرضا ميتة فهي له اختلف العلماء رضي الله عنهم في هذا القول هل تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يحيي اذن الامام في ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضي الله عنهما أو هو تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد أن يحيي الا باذن الامام وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأما تفرقة مالك بين ماقرب من العمارة فلا يحيا الا باذن الامام و بين مابعد فيجوز بغير اذنه فليس من هذا الذي نحن فيه بل من قاعدة أخرى

الأمامة وان كان كذلك فذلك هو القاضي وتصرفه هو القضاء قال (المسألة الاولى) قلت التقسيم الذي ذكرته قد اتى على ماذكره فيها مع ان ماذكره يعطي ذلك المعنى لكن ماذكرته من التقسيم أمس بالتحرير واقرب الى الايضاح قال (المسألة الثانية الى آخرها) * قلت ماقاله فيها ظاهر وما رجح به مذهب مالك والشافعي راجح والله تعالى أعلم وماقاله بعد الى آخر الفرق صحيح ظاهر والله أعلم

المعتمد وماقدمه فى بابهامن قوله وليس له الاخذالخ ضعيف اه قال البنانى وسلمه الرهونى وكون مافر ربه عبق هوالظاهر وماقاله طفى وصوبه من حمل ماهنا على عين شيئه اذهو المتفق عليه وأما غيرعين شيئه ففيه أقوال مشى فيه خليل منهافيما تقدم فى الوديعة على المنع فغيرظاهر لان أظهر الاقوال عند ابن عرفة الاباحة اه ونقل كنون عن التوضيح باختصار ان الدعوى انما يحتاج اليهامن لايقدر على أخذ متاعه والاجاز له أخذه أى بشرطيه من غير رفع الى الحاكم لان المقصود من الرفع انماهو الوصول الى الحق فاذا أمكن ذلك بدونه فالرفع اليه عناء و ربمالم يجد الرافع بينة فيؤدى الى ضياع ماله وهو ضدما أمر به من حفظه اه قال ونحوه لابن عبدالسلام اه ولله در الشيخ محمد العاقب بن مايأبى رحمه الله تعالى حيث قال

اذا وجد المظلوم بالمطل قدرة * على أخذ حق لازم لمطول
فاخذ جميع الحق أومايتنو به * مع الغير ماعن حله من عدول
بذا صرح الزرقانى قدس سره * وسلمه البنانى حبر النقول
ومن يدعه باسم الفضولى بعدما * أبيح له ذا الاخذ فهو الفضولى

* المسألة الرابعة * اختلاف العلماء فى كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه تصرفا

وهى ان ماقرب من العمران يؤدى الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلابد فيه من نظر الائمة دفعا لذلك المتوقع كما تقدم ومابعد من ذلك لايتوقع فيه شئ من ذلك فيجوز ومذهب مالك والشافعى فى الاحياء أرجح لان الغالب فى تصرفه صلى الله عليه وسلم الفتيا والتبليغ والقاعدة ان الدائر بين الغالب والنادر اضافته الى الغالب أولى ﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة امرأة أبى سفيان لما قالت له صلى الله عليه وسلم ان أبا سفيان رجل شحيح لايعطينى وولدى مايكفينى فقال لها عليه السلام خذى لك ولولدك مايكفيك بالمعروف اختلف العلماء فى هذه المسألة وهذا التصرف منه عليه السلام هل هو بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به ومشهور مذهب مالك خلافه بل هو مذهب الشافعى أوهو تصرف بالقضاء فلايجوز لاحد أن يأخذ جنس حقه أوحقه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض حكى الخطابى القولين عن العلماء فى هذا الحديث حجة من قال انه بالقضاء انها دعوى فى مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم وحجة القول بأنها فتوى ماروى ان أباسفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضرين من غير اعلام ولاسماع حجة لايجوز فيتعين انه فتوى وهذا هوظاهر الحديث ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه اختلف العلماء فى هذا الحديث هل تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بالامامة فلا يستحق أحد سلب المقتول الا أن يقول الامام ذلك وهو مذهب مالك مخالف أصله فيما قاله فى الاحياء وهو ان غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتوى فينبغى أن يحمل على الفتيا عملا بالغالب وسبب مخالفته لاصله أمور منها ان الغنيمة أصلها أن تكون للغانمين لقوله عز وجل واعلموا أن ماغنمتم من شئ فأن لله خمسه واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص

عند

بالفتوى عملا بالغالب من تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم فيستحل كل أحد سلب المقتول ولولم يقل الامام ذلك أوكونه تصرفا بالامامة فلايستحل أحد سلب المقتول الا ان يقول الامام ذلك واليه ذهب مالك رحمه الله تعالى وان خالف أصله الذى قاله فى الاحياء وهو ان غالب تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالفتوى نظرا لأمور منها ان الغنيمة أصلها ان تكون للغانمين لقوله عز وجل واعلموا أن ماغنمتم من شئ فأن لله خمسه واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام ومنها انه يؤدى الى ان يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل فى الجيش وربما كان قليل السلب أشد نكاية على المسلمين فلأجل هذه الاسباب ترك مالك رحمه الله تعالى هذا الاصل هنا فتأمل هذا القانون وهذه الفروق لتخرج عليه مايرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو من الاصول الشرعية والله أعلم ﴿ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة ﴾ اعلم ان المسببات هى ماعلق على مثل الدخول والكلام من الطلاق والعتاق والنذر وغيرها فى نحو قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله أوان دخلت الدار ان شاء الله فعبدى حر أوان كلمت زيدا فعلى الحج الى بيت الله الحرام ان شاء الله وحصل الدخول والكلام والاسباب هى نحو الدخول والكلام المعلق عليه ماذكر من الطلاق وغيره وقد فرقوا فى المذهب بين ان يعيد المشيئة فى الامثلة المذكورة للدخول أوالكلام أى لجعله سببا للطلاق وغيره فلا يلزمه الطلاق والعتاق والنذر وغيرها بلا خلاف لان الدخول ونحوه من أسباب الاحكام التى وكلها الله لخيرة خلقه فحيث أعاد المشيئة له ولم يجزم بجعله

سببا للطلاق وغيره نفعه و بين ان يعيد المشيئة للطلاق أو العتاق أو النذر فيلزمه على المشهور وهو مذهب ابن القاسم بناء على أصله من
اعتبار الشك في العصمة والعتق والنذر ونحوها فيقع الطلاق و يلزم العتق والنذر لان الطلاق ونحوه من أسباب الاحكام التي لم يكلها الله تعالى
لخيرة خلقه فلا يتأتى فيها عدم الجزم بجعلها أسبابا لمسبباتها الشرعية فافهم و بيان الشك هنا ان متعلق المشيئة الذي هو الطلاق أي
حل العصمة والعتق والنذر أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بانه أراد الطلاق والعتاق والنذر على
التعيين أم لا ولا طريق لنا الى التوصل الى ذلك فالمشيئة عندنا لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي
رضي الله تعالى عنه تؤثر المشيئة في الجميع كذا قال الاصل وهو مبني على ما بسطه فيما تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط
من حمل قول ابن القاسم بان المشيئة اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى بناء على أصله من اعتبار الشك في
العصمة كما علمت وقول عبد الملك بأنها اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره أثرت فيها كاليمين بالله تعالى بناء على أصله من الغاء الشك
في العصمة والعتق والنذر وغيرها على الاختلاف وحمل قولي ابن القاسم وعبد الملك بانها اذا عادت لنحو الدخول

عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام ومن ذلك انه يؤدي الى أن يقبل على
قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش وربما كان قليل السلب أشد نكاية على
المسلمين فلاجل هذه الاسباب ترك هذا الاصل وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد
عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الاصول الشرعية

﴿ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة
وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة ﴾

فالاول عندنا غير قادح ولا يؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي
رضي الله عنه هو مؤثر في الجميع وفرق بين قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله و يعيد الاستثناء
على الدخول فلا يلزم الطلاق أو على الطلاق فيلزم واذا قال ان كلمت زيدا فعلي الحج الى بيت
الله الحرام ان شاء الله فلا يلزمه شئ ان أعاد الاستثناء على كلام زيد و يلزم ان أعاده على الحج
و بسط ذلك قد تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط فيطالع من هنالك مبسوطا
مستوفى محررا في غاية البيان والجودة فلا حاجة الى التطويل باعادته

﴿ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهي الخاص و بين قاعدة النهي العام ﴾

هذان النهيان على هذا التفسير ينقسمان ثلاثة أقسام * القسم الاول أن يتضادا و يتنافيا كقوله

قال (الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على
المشيئة الى آخر الفرق) * قلت احال هنا على الفرق بين الشرط اللغوي وغيره وقد تقدم الكلام معه
في ذلك قال (الفرق الثامن والثلاثون الى آخر الفرق السادس والاربعين) * قلت ما قاله في هذه
الفروق كلها صحيح والله أعلم

والكلام لا تنفعه أو تنفعه
على الوفاق مطلقا ولو احتمل
المثال رجوعه للمعلق عليه
وادعاه مع البينة بأن يوفق
بينهما بما حاصله انه لو جزم
بجعل المعلق عليه سببا
للطلاق ونحوه لم ينفعه
الاستثناء كما قال ابن القاسم
ولو لم يجزم بجعله سببا
نفعه كما قال عبد الملك اذ
الفعل من أسباب الاحكام
التي وكلها الله تعالى لخيرة
خلقه وهو خلاف التحقيق
وقد تقدم بسط الكلام
على ذلك و بيان ما هو
التحقيق في ذلك الفرق فلا
حاجة الى التطويل باعادته
والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق الثامن والثلاثون

بين قاعدة النهي الخاص و بين قاعدة النهي العام﴾

حيث اعتبر و تقديم
العام على الخاص وابتناء الخاص عليه في حالة واحدة وهي حالة عدم تنافيهما ولا مناسبة لاحدهما يختص بها دون الآخر كقوله تعالى ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق لا تقتلوا الرجال وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ذكر بعض العام والصحيح عند العلماء انه لا يخصصه
كان أمرا أو نهيا أو خبرا فان جزء الشيء لا ينافيه فلذا قالوا ان المثال لا يخصص القاعدة وقيل على شذوذ انه يخصصه من طريق المفهوم
فان ذكر الرجال يقتضي مفهومه قتل غيرهم واعتبر وا تقديم الخاص على العام وابتناء العام عليه في حالتين أحدهما تنافيهما في نحو قوله
لا تقتلوا بني تميم لا تبقوا من رجالهم أحدا حيا فحكموا بقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص
المتعارضة وغيرها من الادلة وثانيهما عدم تنافيهما ولاحدهما مناسبة تخصه في متعلقه وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ان النهي الخاص
بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فيقدم في الاجتناب على العام و يوضح ذلك ثلاث مسائل * المسئلة الاولى
اذا اضطر المحرم الى أكل الميتة المحرم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أو الصيد المحرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم قال مالك يأكل

الميتة ويترك الصيدلان كليهما وان كان محرما الاان تحريم الصيدله مناسبة بالاحرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام واما مفسدة أكل الميتة فامر عام لاتعلق له بخصوص الاحرام وهوكونها ميتة فلايكون بين أكل الميتة وبين خصوص الاحرام منافاة ولا تعلق والمنافي الاخص أولى بالاجتناب ألاترى ان حذرك من عدو لك في نفسك دون غيرك أشد من حذرك من العدو لقبيلتك أوملتك فاجتنابك له أكثر وأليق بك فان تسلطه عليك أعظم لان عدوك الخاص بك لوترك الناس كلهم ماتركك وأما عدو ملتك أوقبيلتك لايلاحظ خصوصك في عداوته بل ربما مال اليك دون أهل ملتك أوأهل قبيلتك لامر يجده فيك دونهم وان ألمك الذي تجده في نفسك من الغريم الذي لا يطالب الا أنت أشد من ألمك من الغريم المطالب لجماعة أنت منهم * المسئلة الثانية قال أصحابنا اذا لم يجد المصلي ما يستره الا حريرا أو نجسا يصلي في الحرير ويترك النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة ومفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما لان المفسدة والمنافاة وان كانت حاصلة الا انها لامر عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص

الصلاة وقاعدة دفع المفسدة العليا بالتزام المفسدة الدنيا اذا تعارضتا كما تقطع اليد المتأكلة لبقاء النفس لان مفسدتها أعظم وأشمل وكلما كانت مفسدة الشيء تثبت في جميع الاحوال ومفسدة غيره لاتثبت الافي حالة كان اعتناء صاحب الشرع بما تعم مفسدته جميع الاحوال أقوى ومفسدته أعظم محلها اذالم تكن المفسدة الدنيا لهاتعلق بخصوص الحال بأن تكون في تلك الحقائق من حيث هي هي أمااذا كان لهاتعلق بخصوص الحال كما هنا فيمتنع تقديم الاعم والاشمل عليهافافهم * المسئلة الثالثة رام بعض الفقهاء دفع اشكال المسئلة الواقعة في المذهب من ان لرب الدابة ان يضمن الدابة من تجاوز بها البلد المعين التي استأجرها اليه متعديا وان ردها سالمة وليس له ان يضمنها الغاصب اذاتعدى بالغصب فيها وردها سالمة المصور بأن غاية هذا التعدي ان يكون كالغاصب لايضمن اذاردها سالمة فخرج هذه المسئلة على القاعدة المتقدمة أعني قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لايتعلق بخصوص تلك الحالة بأن قال النهي عن الغصب نهي عام لايختص بحالة ولا بعين دون عين ووجد في هذا المتعدي نهي خاص بطريق اللزوم لانه لما آجره الى الغاية المعينة وحدله الغاية فقدنهاه ان يجاوزها فالزائد على هذه الغاية فيه نهي يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وبهذه الغاية دون غيرها فلايلزم من عدم تضمين الغاصب مع ردها سالمة ان لايضمن المتعدي مع ذلك لقوة النهي في حقه بمقتضى القاعدة المارة وفي هذا التخريج نظر من ثلاثة وجوه * الوجه الاول ان القاعدة انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض اذلم يجتمع نهي الغصب ونهي التعدي حتى يقدم أحدهما على الآخر بل انفرد نهي المتعدي في هذه الصورة * الوجه الثاني ان النهي الخاص ههنا نهي آدمي والنهي العام نهي الله تعالى فكيف يرجح نهي الآدمي لخصوصه على نهي الله تعالى مع عمومه والشرائع انما تنبني على نهي

لاتقتلوا بني تميم لاتبقوا من رجالهم أحدا حيا فحكم هذا القسم أن يقدم الخاص على العام ويبنى العام عليه فيقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة وغيرها من الادلة * القسم الثاني أن لا يتضادا ولا يكون لاحدهما مناسبة يختص بها دون الآخر كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق لاتقتلوا الرجال فهذان من قاعدة ذكر بعض العام الصحيح عند العلماء انه لايخصصه كان أمرا أونهيا أوخبرا فان جزء الشيء لا ينافيه وقيل على الشذوذ انه يخصصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضي مفهومه قتل غيرهم * القسم الثالث أن لا يتنافيا ويكون لاحدهما مناسبة تخصه في متعلقه وفيه ثلاث مسائل * المسألة الاولى كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم فيضطر المحرم الى أكل الميتة أوالصيد قال مالك رضي الله عنه يأكل الميتة ويترك الصيد لان كليهما وان كان محرما الاان تحريم الصيد له مناسبة بالاحرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام وأما مفسدة أكل الميتة فذلك أمر عام لاتعلق له بخصوص الاحرام والمناسب اذا كان لامر عام وهو كونها ميتة لا يكون بينه وبين خصوص الاحرام منافاة ولاتعلق والمنافي الاخص أولى بالاجتناب ونظيره من العرفيات من هو عدو لقبيلتك أوملتك وآخر عدولك في نفسك دون غيرك فان حذرك يكون من عدوك الخاص بك أشد واجتنابك له أكثر وأليق بك فان تسلطه عليك أعظم وأما عدو ملتك فانه لايلاحظ خصوصك في عداوته بل ربما مال اليك دون أهل ملتك لامر يجده فيك دونهم وأما عدوك فلوترك الناس كلهم ماتركك وكذلك غريم لايطالب الاأنت وغريم يطالب جماعة أنت منهم تجد في نفسك الملك من المطالب لك وحدك أشد وكذلك هذه المفاسد الشرعية الخاص منها يكون أشد اجتنابا

﴿ المسألة الثانية ﴾ اذالم يجد المصلي مايستره الا حريرا أونجسا قال أصحابنا يصلي في الحرير ويترك النجس

الله تعالى وأمره ونهى العبد عن الانتفاع بملكه فى غاية معينة أو فى حالة معينة وان صحبه نهى الله تعالى فى تلك الغاية وفى تلك الحالة كما هو المصرح به فى قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه فاستثنى حالة الطيب عن النهى العام وبقى ما عدا حالة طيب النفس مندرجا تحت النهى العام الا ان نهى الله تعالى بعد الغاية هو عين نهى الغصب الذى هو النهى العام وهذه صورة من صوره فتخيل تعارض نهيين شرعيين باطل فافهم * الوجه الثالث انا اذا قسنا ترك الضمان فى هذه الصورة على ترك الضمان فى صورة الغصب كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولو قسنا فى المسئلتين الاوليين الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع أدى ذلك الى هلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلى عريانا وهذه مفسدة تعارض فى قياسنا وتمنع منه فكيف نسوى بين موضع لا معارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض أقوى منه أو قادح فيه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوابر ﴾

وتحرير هاتين القاعدتين العظيمتين ان بينهما فرقا من وجوه * الوجه الاول ان الزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة والجوابر مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة * الوجه الثانى ان معظم الزواجر على العصاة زجرا لهم عن المعصية وزجرا لمن يقدم بعدهم على المعصية وقد تكون مع عدم العصيان كما فى الصبيان والمجانين فانا نزجرهم ونؤدبهم لا لعصيانهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكما فى البهائم وكقتال البغاة درأ لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم لانهم متأولون ومعظم الجوابر على من لا يكون آثما فقد شرع الجابر مع العمد والجهل والعلم والنسيان والذكر وعلى المجانين والصبيان * الوجه الثالث ان معظم الزواجر اما حدود مقدرة واما تعزيرات غير مقدرة فهى ليست فعلا للمزجورين بل يفعلها الائمة بهم وانما الجوابر فعل لمن خوطب بها وقد اختلف فى بعض الكفارات هل هى زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها أو هى جوابر لانها عبادات لا تصح الا بنيات وليس التقرب الى الله تعالى زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للمزجورين كما علمت * الوجه الرابع ان الجوابر تقع فى النفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح والعبادات والاموال والمنافع بخلاف الزواجر فانها انما تقع فى الجنايات والمخالفات وفى بداية المجتهد لابن رشد والجنايات التى لها حدود مشروعة خمس * أحدها جنايات على الابدان أو النفوس والاعضاء وهو المسمى قتلا وجرحا * وثانيها جنايات على الفروج وهو المسمى زنا وسفاحا * وثالثها جنايات على الاموال وهذه ما كان منها مأخوذا بحراب سمى حرابة اذا كان بغير تأويل وان كان بتأويل سمى بغيا وما كان منها مأخوذا على وجه المغافصة من حرز يسمى سرقة وما كان منها مأخوذا بعلو مرتبة وقوة سلطان سمى غصبا * ورابعها جناية على الاعراض وهى المسمى قذفا * وخامسها جنايات بالتعدى على استباحة ما حرمه الشرع من المأكول والمشروب وهذه انما يوجد فيها حد فى هذه الشريعة فى الخمر فقط وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه اهـ

النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة بخلاف مفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما وان كانت المفسدة والمنافاة حاصلة لكن لامر عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص الصلاة فان قلت اذا كانت مفسدة الشئ تثبت فى جميع الاحوال ومفسدة غيره لا تثبت الا فى حالة دل ذلك على ان اعتناء صاحب الشرع بما تعم مفسدته جميع الاحوال أقوى وان المفسدة أعظم والقاعدة اذا تعارضت المفسدة الدنيا والمفسدة العليا فاندفع العليا بالتزام الدنيا كما نقطع اليد المتآكلة لبقاء النفس لان مفسدتها أعظم وأشمل فكذلك ههنا مفسدة الحرير أعظم وأشمل فكان اجتنابه أولى من اجتناب النجس * قلت نسلم ان المفسدة اذا كانت أعظم وأشمل تكون أولى بالاجتناب لكن ذلك حيث تكون المفسدة لا تعلق لها بخصوص الحال بل هى فى تلك الحقائق من حيث هى هى اما اذا كان لها تعلق بخصوص الحال فنمنع تقديم الاعم والاشمل عليها ﴿ المسألة الثالثة ﴾ وقع فى المذهب مسألة مشكلة وهى ان من استأجر دابة الى بلد معين فتجاوز بها تلك البلدة متعديا فان لربها تضمينه الدابة وان ردها سالمة والغاصب اذا تعدى بالغصب فى الدابة وردها سالمة لا يكون لربها تضمينه اجماعا وغاية هذا المتعدى أن يكون كالغاصب والغاصب اذا رد المغصوب لا يضمن فكذلك هذا المتعدى ورام بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة بأن قال النهى عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين وههنا فى هذا المتعدى وجد نهى خاص بطريق اللزوم لانه لما آجره الى الغاية المعينة وحد له الغاية فقد نهاه ان يجاوزها فالزائد على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وبهذه الغاية دون غيرها والقاعدة ان النهى الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فهذا فرق بين الغاصب والمتعدى فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد ان لا يضمن المتعدى مع الرد لقوة النهى فى حقه ويرد عليه أسئلة أحدها ان القاعدة

بعض تغيير للاصلاح لجوابر العبادات كالتيمم مع الوضوء وسجود السهو للسنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف مع الكعبة اذا ألجأت الضرورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر مافاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة وأخذ النقدين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن اللبون مع وصف الانوثة الفائت في بنت المخاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أولم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورا من محظورات الحج والعمرة أو الدم لترك الميقات أو التلبية أوشيء من واجبات الحج ماعدا الاركان أو العمل في التمتع أو القران وجبر الدم بصوم ثلاثة أيام في الحج أي بعد الاحرام به وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم أو الاحرام بالمثل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق الآدمي المالك فهذا متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبورات ولم يشرع لشجر الحرم جابر خلافا للشافعي وبالجملة فالصلاة لاتجبر الا بعمل بدني والحج والعمرة والصيد تجبر بالبدني والمالي معا ومفترقين والصوم بالبدني بالقضاء وبالمال في الاطعام * وأما جوابر المال فالاصل ان يؤتى بعين المال مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهدته أوناقص الاوصاف جبر نقصها بالقيمة لان الاوصاف ليست مثلية الا ان تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خللا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي كمن قطع ذنب بغلة القاضي ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوبها على ذوي الهيئات وكذلك يضمن أصحابنا المغصوب للغاصب اذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أوشق الخشبة ألواحا أو زرع الحنطة ونحو ذلك من المفوتات فللغاصب منع المغصوب منه من أخذ ماوجده من ماله في هذه الصور عند أصحابنا وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده والاول أنصر وأقرب للقواعد

أنما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض فلم يجتمع نهي الغصب ونهي التعدي وقدم احدهما على الآخر بل انفرد نهي المتعدي وحده في هذه الصورة وثانيها ان النهي الخاص ههنا نهي آدمي والنهي العام نهي الله تعالى فلا يرجح نهي الآدمي لخصوصه على نهي الله تعالى مع عمومه بل لا اعتبار بنهي العبد اصلا وانما تنبني الشرائع على نهي الله تعالى وامره فان قلت اذا نهى العبد عن الانتفاع بملكه في غاية معينة أوفي حالة معينة فان نهي الله يصحبه في تلك الغاية وفي تلك الحالة فنحن في الحقيقة انما رجحنا بين نهيين لله تعالى أحدهما خاص والآخر عام قلت هذا كلام صحيح ولكن النهي الذي صحب نهي العبد ههنا هو نهي عام وهو نهي الغصب بعينه فان الله تعالى حرم الانتفاع بالاملاك والاموال الا برضا اربابها فاي حال لم يوجد فيها الرضا يكون ذلك النهي متحققا فيكون نهي الله تعالى بعد الغاية هو ذلك النهي العام الذي استثني منه حالة الرضا دون غيرها وهذا هو عين نهي الغصب الذي هو النهي العام وهذه صورة من صوره وهو المصرح به في قوله عليه السلام لايحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه واستثنى حالة الطيب عن النهي العام وبقي ماعدا حالة طيب النفس مندرجا تحت النهي العام وهو بعينه نهي الغصب فظهر ان التخيل الذي قاله من تعارض نهيين شرعيين باطل وثالثها اذا قسنا ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغصب كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولو قسنا هنالك الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع ادى ذلك الى هلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلي عريانا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا وتمنع منه فكيف نسوي بين موضع لامعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض اقوى منه أوقادح فيه

في بداية المجتهد لأبي الوليد محمد بن رشد مالفظه وأصول الشرع تقتضي ان لايستحل مال الغاصب من أجل غصبه وسواء كان منفعة أوعينا الا ان يحتج محتج بقوله عليه الصلاة والسلام ليس لعرق ظالم حق لكن هذا مجمل ومفهومه الاول انه ليس له منفعة متولدة بين ماله وبين الشيء الذي غصبه أعني ماله المتعلق بالمغصوب اهـ وأما ان جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن فلا يضمن لان الفائت رغبات الناس وهي غير مقومة في الشرع ولاقائمة بالعين وتجبر الاموال المثلية بأمثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذي هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في لبن المصراة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غصب ماء في المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غصبه وبالجملة فلا تجبر الاموال الا بالمال وأما المنافع فانها محرمة فلا تجبر احتقارا لها كالمزمار ونحوه كما لاتجبر النجاسات من الاعيان نعم استثنوا من ذلك مهر المزني بها كرها تغليبا لجانب المرأة فانها لم تأت محرما والظالم أحق أن يحمل عليه ولأنه كالغاصب لسكنى دار ولم يجبر اللواط لأنه لم يتقوم قط في الشرع فأشبه القبلة والعناق وأما غير محرمة فان كانت منافع جسم الحر

﴿الفرق

فلا تضمن لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها في يد غيره وان كانت منافع الابضاع ضمنت بالعقد الصحيح والفاسد والشبهة والاكراه ولا تجبر بالفوات تحت الايدي العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فلو جبر بالفوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايلاجات شيء كثير جدا وايجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وان كانت منافع غير ما ذكر ضمنت بالعقود الصحيحة والفاسدة والفوات تحت الايدي المبطلة * قلت وأما النفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح فما رتبه صاحب الشرع عليهما من ديات أو كفارات أو حكومة فجوابر وما رتبه صاحب الشرع عليهما من قصاص أو ضرب أو سجن أو تأديب فزواجر فمن هنا قال الاصل وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تذكر في الجنايات ففي تبصرة ابن فرحون ولا خلاف في أن قتل النفس حرام وقد شرع فيه اذا وجد سببه وشرطه وانتفى مانعه القصاص للحكمة التي ذكرها الله تعالى في كتابه العزيز ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب اهـ ﴿ وصل ﴾ في ثلاث مسائل تتعلق بالزواجر ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قال مالك رحمه الله تعالى اذا شرب الحنفي يسير النبيذ أحده ولا أقبل شهادته لان اباحة اليسير من النبيذ على خلاف القياس الجلي على الخمر الجامع الاسكار المقتضي تحريمه وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه الصلاة والسلام ما أسكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد المقتضية صيانة العقول ومنع التسبب لافسادها والحكم الذي يكون على خلاف هذه الامور اذا قضى به القاضي ينقض قضاؤه ولا نقره شرعا مع التأكيد لقضاء القاضي فأولى أن لا نقره شرعا مع عدم التأكيد وما لا يقر شرعا ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعا ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فنحده للمعصية والمفسدة ولهذه العلة لا أقبل شهادته لفسقه حينئذ بالمعصية وقال الشافعي أحده وأقبل شهادته أما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ما أدى اليه الاجتهاد وأما حده فلدرء المفسدة في التسبب لافساد العقل اذ التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لأجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم وفيه انا لا نسلم ان كل تأديب قد يكون مع عدم المعصية حتى تتم كلية الكبرى المشروطة في انتاج الشكل الاول بل التأديب اما مقدر وهو الحدود كما هنا فلا يكون في غير معصية واما غير مقدر فيكون في غير معصية ولا يفيد في هذه المسئلة فافهم ﴿ لطيفة ﴾ في شرح المجموع وضوء الشموع للعلامة الامير اشتهر بين أهل الادب وان لم يخل شرعا عن قلة أدب قول ابن الرومي كما في حلبة الكميت

أحل العراقي النبيذ وشربه * وقال حرامان المدامة والسكر
وقال الحجازي الشرابان واحد * فحلت لنا من بين قوليهما الخمر

أراد الخمر نبيذ والنبيذ حلال فالصغرى من الاتحاد عندنا والكبرى من الحنفية وانما فسد القياس المشار اليه لأن شرطه كلية الكبرى والحنفية لا يقولون بالكلية بل يخصون البعض الذي لم يسكر اهـ

﴿ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوابر ﴾

وهاتان قاعدتان عظيمتان وتحريرهما ان الزواجر تعتمد المفاسد فقد يكون معها العصيان في المكلفين وقد لا يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين فانا نزجرهم ونؤدبهم لا لعصيانهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكذلك البهائم ثم هي قد تكون مقدرة كالحدود وقد لا تكون كالتعازير وأما الجوابر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة والزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه الجابر ان يكون آثما ولذلك شرع مع العمد والجهل والعلم والنسيان والذكر وعلى المجانين والصبيان بخلاف الزواجر فان معظمها على العصاة زجرا لهم عن المعصية وزجرا لمن يقدم بعدهم على المعصية وقد تكون مع عدم العصيان كما تقدم تمثيله بالصبيان وكذلك قتال البغاة درأ لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم لانهم متأولون وقد اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها أو هي جوابر لانها عبادات لا تصح الا بنيات وليس التقرب الى الله زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للمزجورين بل يفعلها الائمة بهم ثم الجوابر تقع في العبادات والنفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح والاموال والمنافع فجوابر العبادات كالتيمم مع الوضوء وسجود السهو للسنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف مع الكعبة اذا ألجأت الضرورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة أخرى وأخذ النقدين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن اللبون مع وصف الانوثة الفائت في بنت المخاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أو لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورا من محظورات الحج أو الدم لترك الميقات أو التلبية أو شيء من واجبات الحج ما عدا الاركان أو العمل في التمتع أو القران وجبر الدم

﴿المسئلة الثانية﴾ اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من النبات المعروف بالحشيشة التى يتعاطاها أهل الفسوق أعنى كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك فى كونها مفسدة للعقل من غير سكر فتكون طاهرة ويجب فيها التعزير أو مسكرة فتكون نجسة ويجب فيها الحد قولان الاول للاصل قال والذى أعتقده انها من المفسدات لا من المسكرات فلا أوجب فيها الحد ولا أبطل بها الصلاة بل التعزير الزاجر عن ملابستها لوجهين أحدهما انا نجدها تثير الخلط الكامن فى الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلغم تحدث له سباتا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزعا وصاحب الدم تحدث له سرورا بقدر حاله فتجد منهم من يشتد بكاؤه ومنهم من يشتد صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد أحدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن البكاء والصمت * وثانيهما انا نجد شراب الخمر تكثر عربدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على الامور العظيمة التى لا يهجمون عليها حالة الصحو حتى ان القتلى يوجدون كثيرا معهم ولا تجد أكلة الحشيشة اذا اجتمعوا يجرى منهم شىء من ذلك ولم يسمع عنهم من العوائد ما يسمع عن شراب الخمر بل هم همدة سكوت مسبوتون لو أخذت قماشهم أو سببتهم لم تجد فيهم قوة البطش التى تجدها فى شربة الخمر بل هم أشبه شىء بالبهائم فلذا لا تجد القتلى معهم قط اه بتصرف ووافقه الامير فى مجموعه قال ومنه أى المفسد الذى يغيب العقل فقط لا يفرح وهو المخدر الحشيشة وفاقا للقرافى لغلبة الذلة والمسكنة على أهلها انتهى والثانى للمنوفى قال يبيعون لها بيوتهم فدل على ان لهم بها طربا وفرحا كما فى شرح المجموع للعلامة الامير وفى الاصل ونصوص المتحدثين على النباتى تقتضى انها مسكرة فانهم يصفونها بذلك فى كتبهم اه وفى حاشية ابن حمدون ومقتضى كلام الشيخ أبى الحسن فى شرح المدونة انها من المفسدات كما اختاره القرافى وهو الصحيح خلاف ما للمنوفى قال ابن مرزوق لان اتلاف الاموال فيها انما يدل على انهم يجدون فيها لذة ما وأما تعيين كونها تحدث الطرب المماثل لطرب الخمر فلا اذ الاعم لا اشعار له بأخص معين اه وعلى القول الثانى ففى كونها لا تسكر الا بعد مباشرة النار أو كونها تسكر مطلقا قولان الاول للقرافى فى قواعده قال وذلك أى كونها مسكرة ونجسة بعد غليها الا قبله فطاهرة اه وعليه ما فى الاصل سئل بعض فقهاء العصر عمن صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته أم لا فأفتى انه ان صلى بها قبل ان تحمص أو تسلق صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته معللا انها انما تغيب العقل بعد التحميص أو الصلق أما قبل ذلك وهى ورق أخضر فلا بل هى كالعصير الذى للعنب وتحميصها كغليانه اه والثانى لبعضهم قال وانما تحمص لاصلاح طعمها وتعديل كيفيتها خاصة انتهى وعليه فتبطل الصلاة مع حملها مطلقا كما تصح الصلاة بها مطلقا على القول بانها مفسدة للعقل من غير سكر كالبنج والسكران وجوزة بابل ﴿المسئلة الثالثة﴾ قال امام الحرمين القاعدة ان التأديبات انما تكون على قدر الجنايات فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة فاذا فرض شخص

بصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة فى غيره وجبر الصيد فى الحرم أو الاحرام بالمثل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق الآدمى المالك وهو متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبورات ولم يشرع لشجر الحرم جابر خلافا للشافعى واعلم ان الصلاة لا تجبر الا بعمل بدنى ولا تجبر الاموال الا بالمال ويجبر الحج والعمرة والصيد بالبدنى والمالى معا ومفترقين والصوم بالبدنى بالقضاء وبالمال فى الاطعام وأما جوابر المال فالاصل ان يؤتى بعين المال مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهدته أو ناقص الاوصاف جبر بالقيمة لان الأوصاف ليست مثلية الا أن تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خللا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعى كمن قطع ذنب بغلة القاضى ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوبها على ذوى الهيآت وكذلك ضمنه أصحابنا المغصوب اذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة ألواحا أو زرع الحنطة ونحو ذلك وقال الشافعى بل له أخذ عين ماله حيث وجده وعند أصحابنا للمغاصب منعه مما وجد من ماله فى هذه الصورة والاول انضر وأقرب للقواعد وأما ان جاء بها ناقصة القيمة فى بعض المواطن لم يضمن لان الفائت رغبات الناس وهى غير متقومة فى الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الاموال المثلية بامثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذى هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة فى صورتين فى لبن المصراة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشترى وعدم تمييز المقدار وفيمن غصب ماء فى المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة فى محل غصبه وأما المنافع فالمحرم منها لا يجبر احتقارا لها كالمزمار ونحوه كما لم تجبر النجاسات من الاعيان واستثنى من ذلك مهر المزنى بها كرها تغليبا لجانب المرأة فانها لم تأت محرما والظالم أحق ان يحمل عليه ولانه كالغاصب لسكنى دار ولم يجبر اللواط لانه لم يقوم قط فى الشرع فاشبه القبلة والعناق وغير المحرم منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفاسدة والفوات تحت الايدى المبطلة ولا

من الجناة لايؤثر فيه التأديب اللائق بجنايته ردعا وانما يؤثر فيه كالقتل لايجوز ان يكون عقوبة لتلك الجناية فان هذا الجانى يسقط تأديبه مطلقا أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايلام مفسدة لاتشرع الالتحصيل مصلحة فحيث لامصلحة لاتشرع وأماغير المناسب فلعدم سبب المبيح فيسقط تأديبه مطلقا وهو متجه اتجاها قويا والله تعالى أعلم

﴿ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات ﴾

وذلك ان المتناول لما يغيب العقل اما ان يغيب معه الحواس أولا فان غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق فهو المرقد وان لم تغب معه الحواس فاما ان تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له فهو المسكر واما ان لايحدث معه ذلك فهو المفسد فالمرقد مايغيب العقل والحواس كالسكران بضم الكاف أوله مهمل أو معجم كما فى الحطاب والمفسد مايغيب العقل دون الحواس لامع نشوة وفرح كالافيون وعسل البلادر الذى يشرب للحفظ وما ألطف قول الرجراجى

شرب البلادر عصبة كى يحفظوا ✽ ونسوا الذى فى ذكره من قال
أوماراوا ان البلا شطر اسمه ✽ والضر آخره بقلب الدال

ويسمى المفسد أيضا بالمخدر والمفتر ومنه الحشيشة على ما للاصل وهو الصحيح

ولاتضمن منافع الحر بحبسه لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها فى يد غيره ومنافع الابضاع تضمن بالعقد الصحيح والفاسد والشبهة والاكراه ولاتجبر بالفوات تحت الايدى العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فلو جبر بالفوات لوجب مالا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايلاجات شئ كثير جدا وايجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تذكر فى الجنايات فروع ثلاثة فى الزواجر الاول الحنفى اذا شرب يسير النبيذ قال الشافعى أحده وأقبل شهادته أما حده فلدرء المفسدة فى التسبب لافساد العقل وأما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ماادى اليه الاجتهاد وقال مالك احده ولا أقبل شهادته أما حده فللمفسدة والمعصية معا بسبب ان اباحة اليسير من النبيذ على خلاف القياس الجلى والقياس الجلى يقتضى تحريمه قياسا على الخمر بجامع الاسكار وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد لان القواعد تقتضى صيانة العقول ومنع التسبب لافسادها والحكم الذى يكون على خلاف أحد هذه الامور اذا قضى به القاضى ينقض قضاؤه ومالايقر مع قضاء القاضى وتأكده بالقضاء ولا نقره شرعا مع التأكيد فاولى ان لا نقره شرعا مع عدم التأكيد ومالايقر شرعا ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعا ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فحده للمعصية والمفسدة ولهذه العلة لا اقبل شهادته لفسقه حينئذ بالمعصية وأما قول الشافعى ان التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لاجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم فلا يفيده فى هذه المسالة لانا نسلم له ذلك فى التأديب الذى ليس بمقدر وأما المقدر وهو الحدود فلا نسلم انها قد تكون فى غير معصية الثانى

كما عرفت والمسكر مايغيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح وزيادة فى الشجاعة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة فى العطاء وأخلاق الكرماء كما يشير لذلك قول حسان

ونشربها فتتركنا ملوكا ✽ وأسدا ماينهنهنا اللقاء

من نحو الخمر وهو المعمول من الزبيب والعنب والمزر وهو المعمول من القمح والتبع وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الذرة ولاجل اشتهار هذا فى المسكرات وشاع بين متناوليها انها توجب السرور والافراح حتى قال شاعرهم

وليست الكيميا فى غيرها وجدت ✽ وكل ماقيل فى أبوابها كذب
قيراط خمر على القنطار من حزن ✽ يعود فى الحال أفراحا وينقلب

أنشد القاضى عبد الوهاب المالكى رحمه الله تعالى مجيبا لهم

زعم المدامة شاربوها انها ✽ تنفى الهموم وتصرف الغما
صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا ✽ ان السرور لهم بها تما
سلبتهمو أديانهم وعقولهم ✽ أرأيت عادم ذين مغتما

وقد أنشد هذه الابيات أيضا أبو الفضل الجوهرى على المنبر بمصر وحكى ذلك عنه ابن العربى كما فى حاشية ابن حمدون وتنفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام الحد والنجاسة وتحريم اليسير وما نقله الحطاب عن ابن فرحون من ان من اللبن نوعا يغطى العقل اذا صار قارصا ويحدث نوعا من السكر فان شرب لذلك حرم ويحرم منه القدر الذى يغطى العقل اهـ فيه نظر بل يحرم تناول القليل والكثير منه حيث كان يحدث نوعا من السكر كما فى حاشية ابن حمدون ولاحد فى المرقدات والمفسدات ولانجاسة فمن صلى حامل البنج أو الافيون أو السيكران لم تبطل صلاته اجماعا ويجوز تناول اليسير منها وهو مالايصل الى التأثير فى العقل أو الحواس ويحرم تناول الكثير الذى يصل الى التأثير فى العقل أو الحواس فهذه الثلاثة الاحكام وقع بها الفرق بين المسكرات والآخرين

وفي الحطاب مانصه فرع قال ابن فرحون والظاهر جواز مايسقى من المرقد لقطع عضو ونحوه لأن ضرر المرقد مأمون وضرر العضو غير مأمون نقله الامير في شرح مجموعه قلت وفي هذا الجواز ينفرد المرقد عن المفسد أيضا فافهم والله أعلم

﴿ وصل ﴾ في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق ﴿ المسئلة الاولى ﴾ اعلم ان النبات المعروف بالحشيشة لم يتكلم عليه الأئمة المجتهدون ولا غيرهم من علماء السلف لانه لم يكن في زمنهم وانما ظهر في أواخر المائة السادسة وانتشرت في دولة التتار قال العلقمي في شرح الجامع حكى ان رجلا من العجم قدم القاهرة وطلب دليلا على تحريم الحشيشة وعقد لذلك مجلسا حضره علماء العصر فاستدل الحافظ زين الدين العراقي بحديث أم سلمة نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر فأعجب الحاضرين قال ونبه السيوطي على صحته واحتج به ابن حجر على حرمة المفتر ولو لم يكن شرابا ولا مسكرا اذ كره في باب الخمر والعسل من شرح البخاري وكذا احتج به القسطلاني في المواهب اللدنية على ذلك أيضا وذكره السيوطي في جامعه ولولا صلاحيته للاحتجاج مااحتج به هؤلاء وهم رجال الحديث وجهابذته

وكون الحشيشة من المفتر مما أطبق عليه مستعملوها ممن يعتد بهم و بخبرهم يعتد في مثل هذا الامر والقاعدة عند المحدثين والاصوليين انه اذا ورد النهي عن شيئين مقترنين ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أوغيرها أعطى الآخر ذلك الحكم بدليل اقترانهما في الذكر والنهي وفي الحديث المذكور ذكر المفتر مقرونا بالمسكر وتقرر عندنا تحريم المسكر بالكتاب والسنة والاجماع فيجب ان يعطى المفتر حكمه بقرينة النهي عنهما مقترنين وفسر غير واحد التفتير باسترخاء الاطراف وتخدرها وصيرورتها الى وهن وانكسار وذلك من مبادئ النشوة معروف عند أهلها أفاده ابن حمدون ﴿المسئلة الثانية﴾ أول ماظهرت العشبة المعروفة بالتنباك والتتن والدخان ودخان طابه وتابغا وطابغا وطابه بتنبكتو في أوائل القرن الحادي عشر كما في ابن حمدون أي في السنة الخامسة بعد الالف كما نقله اللكنوي عن العلامة الزاهد محمد أو في سنة خمسة عشر كما نقله اللكنوي عن الدر المختار شرح تنوير الابصار في رسالته ترويح الجنان ومقتضى قول بعضهم

ياخليلي عن الدخان أجبني * هل له في كتابنا ايماء
قلت مافرط الكتاب بشيء * ثم أرخت يوم تأتي السماء

انه في أواخر القرن العاشر وهو مفاد قول الشيخ ابراهيم اللقاني في عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد قد حدث في أوائل القرن الحادي عشر وقبيله بمدة قليلة كما في ترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان للكنوي وفي حاشية ابن حمدون على مختصر ميارة على ابن عاشر ان استعمال القدر المؤثر في العقل منها حرام اتفاقا كما في شرح الارشاد وغيره وأما القدر الغير المؤثر فاطبق المغاربة وأكثر المشارقة كالشيخ سالم السنهوري وتلميذه الشيخ ابراهيم اللقاني وغيرهما على تحريمه وألف في تحريمها سيدي الشيخ محمد بن عبد الكريم الفكون تأليفا في عدة كراريس مشتملا على

النبات المعروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها أعني كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الحد على انها مسكرة أو مفسدة للعقل من غير سكر ونصوص المتحدثين على النبات تقتضي انها مسكرة فانهم يصفونها بذلك في كتبهم والذي يظهر لي انها مفسدة على ماقرره في الفرق بينهما بعد هذا ان شاء الله تعالى فرع مرتب سئل بعض فقهاء العصر عمن صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته ام لا فافتى انه ان صلى بها قبل أن تحمص أو تصلق صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته وقال في تعليل الفرق بانها انما تغيب العقل بعد التحميص أو الصلق أما قبل ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للعنب وتحميصها كغليانه وسألت عن هذا الفرق جماعة ممن يعانيها فاختلفوا على قولين فمنهم من سلم هذا الفرق وقال لا تؤثر الا بعد مباشرة النار ومنهم من قال بل تؤثر مطلقا وانما تحمص لاصلاح طعمها وتعديل كيفيتها خاصة فعلى القول بعدم هذا الفرق تبطل الصلاة مطلقا وعلى القول بالفرق يكون الحق ماقاله المفتي ان صح انها من المسكرات والا صحت الصلاة بها مطلقا وهو الذي اعتقده انها مفسدة والمفسدة لا تبطل الصلاة كالبنج والسيكران وجوزة بابل الثالث قال امام الحرمين القاعدة في التأديبات انما تكون على قدر الجنايات فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة فاذا فرض شخص من الجناة لا يؤثر فيه التأديب اللائق بجنايته ردعا والذي يؤثر فيه كالقتل ونحوه لا يجوز أن يكون عقوبة لتلك الجناية فان هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقا اما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايلام مفسدة لا تشرع الا لتحصيل مصلحة فحيث لامصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلعدم سببه المبيح فيسقط تأديبه مطلقا وهو متجه اتجاها قويا

(الفرق

وحرموا طابالاستعمال * وللتجارة على المنوال واختلفوا اهل علة التحريم انها تحدث تفتيرأوخدرا فتشارك أولية الخمر فى نشوته قال الشيخ سيدى التاودى فى أجو بته وكفى حديث أم سلمة المتقدم حجة ودليلا يعنى على تحريم دخان طابة انظره أوانها تسكر فى ابتداء تعاطيها اسكارا سريعا بغيبة تامة ثم لايزال فى كل مرة ينقص شيأ فشيأ حتى يطول الامر جدا فيصير لايحس به لكنه يجد نشوة وطربا أحسن عنده من السكر وعلى هذا فهى نجسة ويحرم منها القليل والكثير ويحد شاربها وعلى الاول فلا حد ولا نجاسة نعم يحرم القليل كالكثير خشية الوقوع فى التأثير اذ الغالب وقوعه بادنى شىء منها وحفظ العقول من الكليات الخمس المجمع عليها عند أهل الملل أوانها لاتفتير بها ولا اسكار الا انها سرف وضرر ونجاسة لكونها تبل بالخمر وحينئذ يحرم القليل منها والكثير وأفتى جمع من أئمة كل مذهب بالاباحة منهم الشيخ عبد الغنى النابلسى وحاصل كلامه انها مما سكت عنه المولى فى كتابه فهى مما عفا الله عنه لحديث الترمذى وابن ماجه الحلال ماأحل الله فى كتابه العزيز والحرام ماحرم الله (٢١٧) فى كتابه الكريم وماسكت عنه من غير نسيان رحمة بكم فهو مما عفا الله عنه قال المناوى فى شرح قوله وما سكت عنه أى لم ينص على حله ولا حرمته نصا جليا ولا خفيا فهو مما عفى عنه فيحل تناوله مالم يرد النهى عنه اهـ وألف الشيخ على الاجهورى تأليفا سماه غاية البيان لحل مالايغيب العقل من الدخان حاصله ان الفتور الذى يحصل لمبتدى شربه ليس من تغييب العقل فى شىء وان سلم انه مما يغيب العقل فليس من المسكر قطعا لان المسكر مع نشوة وفرح كما تقرر وطابة ليس كذلك وحينئذ فيجوز استعمالها لمن لايغيب عقله كاستعمال الافيون لمن لايغيب عقله وهذا يختلف باختلاف الامزجة والقلة والكثرة فقد يغيب عقل شخص ولايغيب عقل آخر وقد يغيب من استعمال الكثير دون القليل ونظمه من الشكل الاول ان تقول شرب الدخان على الوجه المذكور لايغيب العقل مع نشوة وفرح وكل ما كان كذلك لايحرم استعمال القدر الذى لايغيب العقل منه لذاته والصغرى من الوجدانيات أو المشاهدات ودليل الكبرى ماتقدم من الفرق بين المسكر والمفسد ونجاستها لبلها بالخمر ان تحققت فحرمتها لعارض لا لذاتها وان لم تتحقق فالاصل الطهارة وهذا على فرض صحته انما هو فيما يأتى من بلاد النصارى ونحوها وأما ما يأتى من بلاد التكرور ونحوها فهو من محقق السلامة من هذا على ان ابن رشد جازم بطهارة دخان النجس وظاهر كلامه انه متفق عليه وقبله ابن عرفة والشيخ فى ضيح وأقل أحواله ان يكون ترجيحا ولذا تعقب بعض شراح المختصر قوله فيه ان دخان النجس نجس بكلام ابن رشد ثم ان الحكم بالنجاسة على مابل من العشب ونحوه بالخمر وان طال مكثه فى الخمر اذا جف بعد ذلك انما هو اذا كان بحيث لو بل تحلل منه مايسكر وأما اذا كان اذا بل لم يتحلل منه شىء أو يتحلل منه مالايسكر فانه طاهر كما فى الخمر اذا تحجر وكان بحيث لو بل لم يسكر

﴿ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات ﴾

هذه القواعد الثلاث قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء والفرق بينها ان المتناول من هذه اماان تغيب معه الحواس أولا فان غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق فهو المرقد وان لم تغب معه الحواس فلا يخلو اماان يحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أولا فان حدث ذلك فهو المسكر والا فهو المفسد فالمسكر هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر والمزر وهو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الذرة والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج والسيكران ويدلك على ضابط المسكر قول الشاعر

ونشربها فتتركنا ملوكا * واسدا ماينهنهنا اللقاء

فالمسكر يزيد فى الشجاعة والمسرة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة فى العطاء واخلاق الكرماء وهو معنى البيت المتقدم الذى وصف به الخمر وشاربها ولاجل اشتهار هذا المعنى فى المسكرات انشد القاضى عبد الوهاب المالكى رحمه الله

زعم المدامة شاربوها انها * تنفى الهموم وتصرف الغما

صدقوا وسرت بعقولهم فتوهموا * ان السرور لهم بها تما

سلبتهم اديانهم وعقولهم * أرأيت عادم ذين مغتما

فلما شاع انها توجب السرور والافراح اجابهم بهذه الابيات وبهذا الفرق يظهر لك ان الحشيشة مفسدة وليست مسكرة لوجهين احدهما انا نجدها تثير الخلط الكامن فى الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلغم تحدث له سباتا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزعا وصاحب الدم تحدث له سرورا بقدر حاله فتجد منهم من يشتد بكاؤه ومنهم من يشتد

فانه ظاهر كما هو مصرح به وصرف المال في المباحات على هذا الوجه ليس بسرف لان الاسراف في النفقات كما قال القرطبي هو التبذير وفسر ابن مسعود التبذير بانفاق المال في غير حقه فاذا كان الانفاق في حقه ولو مباحا فليس بسرف قال مجاهد لو أنفق الرجل جبل أبي قبيس ذهبا في طاعة الله لم يكن سرفا ولو أنفق درهما واحدا في معصية الله كان سرفا وحرمته لضرره ان تحقق فهي لامر عارض لا لذاته ويحرم على من يضره خاصة دون غيره ودعوى انه مضر مطلقا لادليل عليها اهـ ماقاله عج باختصار كثير وهو مبني على ان المفتر ليس بحرام والتحقيق انه حرام كما دل عليه حديث أم سلمة المتقدم اهـ كلام ابن حدون باختصار وحاصله انه اختلف في كون هذه العشبة من المسكرات مطلقا فيكون نجسا موجبا للحد وحرمة قليله ككثيره أو من المفترات مطلقا وانها تحدث استرخاء الاطراف وتخدرها وصيرورتها الى وهن وانكسار كالحشيشة بحيث تشارك أولية الخمر في نشوته فيحرم استعمال القدر المؤثر في العقل اتفاقا وفي حرمة استعمال مالايؤثر

في العقل خشية الوقوع في التأثير اذ الغالب وقوعه بأدنى شيء منها وحفظ العقول من الكليات الخمس المجمع عليها عند أهل الملل أو اباحته نظرا لكون العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما قولان أو انها ليست من المسكرات ولا من المفترات مطلقا وعليه فهل يحرم استعمال قليلها ككثيرها لانها سرف وضرر ونجاسة لكونها تبل بالخمر أو تباح مطلقا لانها مما سكت الله عنه في كتابه فهي مما عفا الله عنه لحديث المار فالاقوال فيها خمسة اختار ابن حدون منها القول بأنها من المفترات مطلقا وانه يحرم استعمال قليلها ككثيرها لحديث أم سلمة المتقدم وفيه نظر من ثلاثة أوجه * الوجه الاول انه حكى الخلاف في اباحة قليلها واختار تحريمه ككثيرها مع ان مفاد قوله عن ضبح بعدما ذكر الفرق بين المسكرات والمرقدات بسبب والمفترات بمثل ماقدمته عن الاصل مانصه وينبني على الاسكار ثلاثة أحكام دون الاخيرين الحد والنجاسة وتحريم القليل اهـ انه لايحرم استعمال القليل الذي لايؤثر في العقل من المرقدات كالبنج والمفترات كالافيون وقد قدمنا أيضا مثله عن الاصل فلم يحك الخلاف في اباحة ماهو الاصل في الترقيد كالبنج ولا ماهو الاصل في التفتير كالافيون فكيف يحكي في اباحة ماهو فرع في التفتير كهذه العشبة ويرجح القول بتحريم قليلها ككثيرها * الوجه الثاني ان حديث أم سلمة المتقدم انما يدل على تحريم القدر المفتر منها فقط وذلك لان المفتر وان اقترن في الذكر والنهي في هذا الحديث بالمسكر المتقرر عندنا تحريمه بالكتاب والسنة والاجماع والقاعدة عند المحدثين والاصوليين ان يعطى المقارن المجهول الحكم حكم مقارنه المعلوم الا ان اعطاء حكم المسكر للمفتر انما يظهر فيما تحقق فيه التفتير بالفعل لان تحريم القليل من المسكر قيل لنجاسته وكونه ذريعة لاستعمال القدر المسكر منه وقيل لنجاسته فقط فلا يحرم منه قليل مالبس

صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد احدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن صدور البكاء والصمت وثانيهما انا نجد شراب الخمر تكثر عربدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على الامور العظيمة التي لايهجمون عليها حالة الصحو وهو معنى البيت المتقدم في قوله واسدا ما ينهنهنا اللقاء ولا نجد أكلة الحشيشة اذا اجتمعوا يجري بينهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من العوائد مايسمع عن شراب الخمر بل هم همدة سكوت مسبوتين لو اخذت قماشهم أو سببتهم لم تجد فيهم قوة البطش التي تجدها في شربة الخمر بل هم أشبه شيء بالبهائم ولذلك ان القتلى يوجدون كثيرا مع شراب الخمر ولا يوجدون مع اكلة الحشيشة فلهذين الوجهين أنا اعتقد انها من المفسدات لامن المسكرات ولا اوجب فيها الحد ولا ابطل بها الصلاة بل التعزير الزاجر عن ملابستها ﴿تنبيه﴾ تنفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة احكام الحد والتنجيس وتحريم اليسير والمرقدات والمفسدات لاحد فيها ولا نجاسة فمن صلى بالبنج معه أو الافيون لم تبطل صلاته اجماعا ويجوز تناول اليسير منها فمن تناول حبة من الافيون أو البنج أو السيكران جاز مالم يكن ذلك قدرا يصل الى التأثير في العقل أو الحواس اما دون ذلك فجائز فهذه الثلاثة الاحكام وقع بها الفرق بين المسكرات والآخرين فتأمل ذلك واضبطه فعليه تتخرج الفتاوي والاحكام في هذه الثلاثة

﴿الفرق الحادي والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به مع التكليف﴾

هذا الموضع التبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدتان فوردت اشكالات بسبب ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل (المسألة الاولى) في كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة ثلاثة اقوال مخاطبون ليسوا مخاطبين الفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها دون الاوامر فلا يخاطبون بها واتفقوا على انهم مخاطبون بالايمان وبقواعد الدين وانما الخلاف في الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في أصول الفقه وانما المقصود بها ههنا بيان هذا الفرق خاصة

بنجس كغير الخمر والمفتر ليس بنجس اتفاقا فكيف يقال بتحريم قليله والحكم يدور مع العلة وكون استعمال قليل المفتر ذريعة لاستعمال القدر المفتر منه لا يظهر ان يكون مثل كون استعمال قليل المسكر ذريعة واستعمال كثيره في اقتضائه التحريم على انه في المسكر عند القائل به جزء علة لا علة تامة وأيضا سيأتي عن اللكنوي ان التفتير هنا ليس هو التفتير الموجب للتحريم حتى يكون استعمال مايؤدي اليه ذريعة فيما يوجب التحريم فافهم * الوجه الثالث ان كون هذه العشبة مفترة بالمعنى المتقدم ليس مطردا في جميع أنواعها وانما يتحقق فيما زرع منها في نحو وزان من أعمال المغرب الاقصى ونحو البخاري ونحو الباطنة أما ما زرع منها في الانضول ونحو اليمن والحجاز والشام فلا يتحقق فيه التفتير أصلا كما أخبرني بذلك من يعتمد في مثل هذا على ان العيان شاهد صدق على ذلك فانا نجد الصغير الذي في الخامسة اذا استعمل الكثير مما زرع منها في نحو اليمن وهو لم يعتده لم يؤثر ذلك فيه أدنى تفتير فالحق ما في شرح المجموع للعلامة الامير من أن هذه العشبة في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم مايترتب عليها على

الاظهر كالبن وكثرتها لهو اه بتوضيح للمراد نعم قال اللكنوي ان ههنا اختلافين الاول في الحرمة والاباحة والثاني في الكراهة وعدمها والحق في الاختلاف الاول هو الاباحة ولا سبيل الى اثبات الحرمة بدليل من الادلة الشرعية وفي الاختلاف الثاني الحق في جانب الذاهبين الى الكراهة لوجود التشبه بأهل النار والاشرار واستعمال مايعذب به أرباب الشقاق من الكفار والفجار ولايراثه الريح الكريهة غالبا وان لم يكن كليا اه المراد ثم نقل عن شرح الجوهرة للقاني آخر رسالته ترويح الجنان في تشريح حكم شرب الدخان مانصه حاصل الكلام انه قد اختلف العلماء الاعلام في حرمة الدخان وكراهته وأقل درجاته الكراهة ومع وجود عدة من العوارض لا ينتهي الى درجة الاباحة أصلا ولا يقاس على القهوة كما توهم البعض لان شبهة أهل العذاب لا تخلو عن كراهة بخلاف القهوة فانه ليس فيها هذا التشبه وأيضا فيها منافع بلا شك بخلاف الدخان اه انظرها ان شئت فمن هنا ماقدمته عن الشيخ يوسف الصفتي من ان شرب الدخان مكروه على الاظهر لا يقال ان كلام ابن حمدون يفيد وقوع الاجماع في المذهب على تحريم الكثير المؤثر في العقل منه كالقليل الذي لا يؤثر عند جميع المغاربة وأكثر المشارقة وبعد الاجماع كيف يكون الحق أو الاظهر القول بكراهة الدخان والاجماع حجة من الحجج الشرعية * قلت قال الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي في رسالته المذكورة الاجماع الذي هو احدى الحجج الاربع هو اجماع المجتهدين كما هو مصرح به في كتب الاصوليين وقد صرحوا بأن الاجتهاد المطلق منقطع من رأس الاربعمائة وقيل من رأس الخمسمائة فأين وجود المجتهدين حين حدوث هذه البدعة في المسلمين أما العلماء الذين أفتوا بتحريمه فهم ليسوا من المجتهدين حتى يجب تقليدهم للمسلمين بل أكثرهم ليسوا من أصحاب

بسبب ان القائلين بانهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت اما حالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ أو بعد الاسلام وهو أيضا باطل لانعقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ماقبله والجواب عن هذه النكتة ان نقول نختار انها وجبت حالة الكفر وقوله انها لا تصح قلنا مسلم ولا يلزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحالة وهذا الزمان لانه عندنا ظرف للتكليف لا لايقاع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا لايقاع المكلف به حتى نقول يصح اما مالا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فان وصف الصحة تابع للاذن الشرعي فحيث لا اذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه امر في زمن الكفر ان يزيله ويبدله بالايمان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لا في زمن الكفر وصار زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به فتصورنا حينئذ ان الزمان قد يكون ظرفا للتكليف فقط وهذا الزمان بخلاف زمن رمضان فانه زمن هو ظرف للتكليف بالصوم وايقاعه معا وكذلك القامة للظهر فظهر بهذا الفرع الفرق بين القاعدتين واندفع بسبب معرفة الفرق السؤال المتقدم ذكره وظهر انه غير لازم (المسألة الثانية) المحدث مامور بايقاع الصلاة ومخاطب بها في زمن الحدث اجماعا والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه اما زمن الحدث فلاثم ان الاجماع انعقد على ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث بل هو مامور في زمن الحدث ان يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة فتوقع الصلاة حينئذ فزمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط فقد تصورنا ايضا الزمان ظرفا للتكليف فقط دون ايقاع المكلف به واما الزمان الذي هو ظرف لهما فقد تقدم تمثيله برمضان وغيره (المسألة الثالثة) الدهري مكلف بتصديق الرسل عليهم السلام مع انه جاحد للصانع ومع جحده للصانع يتعذر منه تصديق الرسل فزمن جحده للصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مامور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع ففي ذلك الزمان هو مكلف بايقاع التصديق للرسل

الاجتهاد فى المذهب أيضا مع انهم فى أنفسهم أيضا مختلفون فانتفى الاجماع رأسا اه بلفظه ثم قال الكنوى ورأيت فى تنقيح الفتاوى الحامدية للعلامة ابن عابدين ما نصه ﴿مسئلة﴾ أفتى أئمة أعلام بتحريم شرب الدخان المشهور فهل يجب علينا تقليدهم وافتاء الناس بحرمته أم لا فلنبين ذلك بعدما حققه أئمة أصول الدين قال شارح منهاج الوصول الى علم الاصول للامام أبى عبد الله بن أبى القاسم ابن عمر البيضاوى ويجوز الافتاء للمجتهدين بلا خلاف وكذا المقلد المجتهد واختلف فى جواز تقليد الميت المجتهد فذهب الاكثرون الى انه لم يجز والمختار عند الامام والقاضى البيضاوى الجواز واستدل عليه الامام فى المحصول بانعقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى اذ ليس فى زمانه مجتهد اه وكلام الامام صريح فى انه لم يكن فى زمانه مجتهد فكيف زماننا الآن فان شروط الاجتهاد لاتكاد توجد فهؤلاء الائمة الذين أفتوا بتحريم التنباك ان كان فتواهم عن اجتهاد حتى يجب علينا تقليدهم فاجتهادهم ليس بثابت فان كان عن تقليد غيرهم فاما عن مجتهد آخر حتى سمعوا من فيه مشافهة فهو أيضا ليس بثابت واما من مجتهد ثبت افتاؤه فى الكتب فهو أيضا كذلك اذ لم يرد فى كتاب ولم ينقلوا عن دفتر فى افتائهم مايدل على حرمته فكيف ساغ لهم الفتوى وكيف يجب علينا تقليدهم والحق فى افتاء التحليل والتحريم فى هذا الزمان التمسك بالاصلين اللذين ذكرهما البيضاوى فى الاصول ووصفهما بانهما نافعان فى الشرع * الاول ان الاصل فى المنافع الاباحة والمأخذ الشرعى آيات * الاولى قوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا واللام للنفع فتدل على ان الانتفاع بالمنتفع به مأذون به شرعا وهو المطلوب * الثانية قوله تعالى من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والزينة تدل على الانتفاع * الثالثة قوله تعالى أحل لكم الطيبات المراد بالطيبات المستطابات طبعا وذلك يقتضى حل المنافع بأسرها * والثانى ان الاصل فى المضار التحريم والمنع لقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام وأيضا ضبط أهل الفقه حرمة التناول اما بالاسكار كالبنج واما بالاضرار بالبدن كالتراب والترياق أو بالاستقذار كالمخاط والبزاق وهذا كله فيما كان طاهرا وبالجملة ان ثبت فى هذا الدخان اضرار صرف عن المنافع فيجوز الافتاء بتحريمه وان لم يثبت اضراره فالاصل الحل مع ان الافتاء بحله فيه دفع الحرج عن المسلمين فان أكثرهم مبتلون بتناوله فتحليله أيسر من تحريمه وماخير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين شيئين الا اختار أيسرهما واما كونه بدعة فلاضرر فانه بدعة فى التناول لافى الدين فاثبات حرمته أمر عسير لايكاد يوجد له نصير نعم لو أضر ببعض الطبائع فهو عليه حرام أو نفع ببعض وقصد التداوى فهو مرغوب هذا ماسنح فى الخاطر اظهارا للصواب من غير تعنت ولاعناد فى الجواب كذا أجاب الشيخ محيي الدين أحمد بن محيي الدين بن حيدر الكردى الجزرى رحمه الله تعالى اه كلام ابن عابدين

فالزمن الثانى فى الكافر والمحدث والدهرى هو زمن التكليف وايقاع المكلف به وزمن الكفر والحدث وجحد الصانع هو ظرف للتكليف دون ايقاع المكلف به فتامل الفرق بين القاعدتين والسر بين المعنيين يتيسر عليك الجواب عن اسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف

﴿الفرق الثانى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع﴾

وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية فى كل جزء من الاجزاء ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر سبع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ أوقات الصلوات كالقامة مثلا بالنسبة للظهر هى ظرف للمكلف به لوقوعه فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها سبب للتكليف لانه لو كان سبب التكليف بصلاة الظهر انما هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لاتجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب وزوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب لاتفيد شيأ بدليل ماتقدم من أوقات الصلوات فان البلوغ اذا جاء بعدها لايحقق وجوبا فلابد حينئذ أن يصادف البلوغ ونحوه سببا بعده فوجب الظهر على من بلغ فى القامة بالجزء الذى صادفه بعد بلوغه وكذلك القول فى بقية أرباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القامة مساو للزوال فى السببية وان ماسبق الى الفهم ان السبب للظهر انما هو الزوال فقط ليس كذلك وكذلك بقية أوقات الصلوات ينبغى أن يفهم على هذه القاعدة انها كلها ظروف للتكليف وجميع أجزائها ظروف وأسباب له ﴿المسألة الثانية﴾ أيام الاضاحى الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف للامر بالاضحية لوجوده فيها وكل جزء من أجزائها سبب للامر أيضا بالاضحية بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وماذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ماهو سبب للامر بالاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروفا وأسبابا للامر

ولا يبعد ان يقال بمنع من يعتاد كثرة شرب الدخان كأكل البصل والثوم من دخول المسجد لوجود الرائحة الكريهة فى فمه والملائكة تتأذى منها اهـ كلام اللكنوى وبالجملة فمن عافاه الله من شربه واستعماله بوجه من الوجوه لا ينبغى له ان يحمل الناس على مختاره فيدخل عليهم شغبا فى أنفسهم وحيرة فى دينهم اذ من شرط التغيير ان يكون متفقا عليه قال عياض فى الاكمال مانصه لا ينبغى للآمر بالمعروف والناهى عن المنكر ان يحمل الناس على مذهبه وانما يغير ما اجتمع على احداثه وانكاره اهـ وقال الشيخ محيي الدين فى منهاجه أما المختلف فيه فلا انكار فيه وليس للمفتى ولا للقاضى ان يعترض على من خالفه اذا لم يخالف نص القرآن أو السنة أو الاجماع ونحو هذا فى جامع الذخيرة للقرافى ونحوه فى قواعد عز الدين قال شيخ الشيوخ ابن لب لاسيما ان كان الخلاف فى كراهية لا فى تحريم فان الامر فى ذلك قريب ورب مايئول الانكار الى أمر يحرم اهـ وقد نقل البرزلى فى نوازله كلام ابن لب معزوا لبعض الشيوخ ورشحه أفاده المواق فى شرحه على خليل فتأمل بانصاف ولا تنظر لمن قال بل لما قال كما هو دأب الرجال ﴿المسألة الثالثة﴾ أفاد الحطاب ان ظهور قهوة البن كان فى القرن العاشر وقبله بيسير وذكر ابن حجر فى فتح البارى ان أول من شربها وأمر أصحابه بشربها ليستعينوا بها على السهر فى العبادة الشيخ الولى الصالح المتفق على ولايته أبو الحسن على الشاذلى اليمنى لا المغربى ونقل الاجهورى عن الجنيد ان البن شجرة فى الجنة غرسها سبعون ألف ملك تسمى شجرة السلوان فلما أهبط الله آدم هبط بها معه من الجنة للسلوان عما كان عليه من النعيم المقيم ورماها فى هذه الارض وهى أرض زيلع الحبشة وقال ابن سينا نقلا عن صاحب القاموس فى كتاب الطب ان البن المعلوم فى بلد زيلع الحبشة هو البند بزيادة الدال بلسان الحبشة وقد اختلف الناس فيها فمن متغال فيها يرى ان شربها قربة ومن غال يرى ان شربها مسكر كالخمر والحق انها فى ذاتها لا اسكار فيها وانما فيها تنشيط للنفس ويحصل بالمداومة عليها ضراوة تؤثر فى البدن عند تركها كمن اعتاد اللحم بالزعفران والمفردات فيتأثر عند تركه ويحصل له انشراح باستعماله غيرانها تعرض لها الحرمة لأمور ذكرها الحطاب فى شرح المختصر واللقانى فى شرح الجوهرة كما فى حاشية ابن حمدون وفى شرح المجموع وزبدة مافى الحطاب انها فى ذاتها مباحة ويعرض لها حكم مايترتب عليها اهـ وفى ترويح الجنان للكنوى والحق فى استعمال القهوة هو الحل كشرب الدخان الا ان حل استعمالها خال عن الكراهة أيضا بخلاف حل شرب الدخان ثم نقل عن شرح الجوهرة للقانى مانصه والحق انه ليس الاسكار ولا فساد العقل فى القهوة بنفسها مع مافيه من الفوائد البدنية فيباح تناولها الا ان يكون مقارنا بالمحرمات الخارجية كالادارة على هيئة الفسقة أو تناولها فى الاوانى المحرمة وغير ذلك ﴿المسألة الرابعة﴾ الاتاى عشب يزرع بأرض الصين وورقه ونباته كالقصب ويحصد

للامر كما تقدم فى أوقات الصلوات ﴿المسألة الثالثة﴾ شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب لتكاليف لمن استقبله فمن بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر فيلزمه لليوم الذى يستقبله وأما أجزاء اليوم فليست أسبابا للتكاليف بل ظروفا له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف فيها على من بلغ فى بعض يوم أو أسلم وبهذا يحصل الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم ان مطلق الجزء كيف كان وان قل مالم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك لا يجب به شئ وعند غيره يجب باقل من ادراك ركعة ويحكى عن الشافعى وأما اجزاء شهر الصوم فلابد فى كل جزء من أجزائه أن يكون يوما كاملا فهو وزان زمن يسع ركعة على مذهب مالك فهذه ثلاث مسائل مما اجتمع فيه الظرفية والسببية فنذكر ثلاثا أخر مما هو ظرف فقط ﴿المسألة الرابعة﴾ قضاء رمضان يجب وجوبا موسعا الى شعبان من تلك السنة كما تجب الظهر وجوبا موسعا من أول القامة الى آخرها غير ان هذه الشهور ظرف للتكاليف بايقاع المكلف به دون أن يكون شىء من أجزائها سببا للتكاليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شىء وانما السبب فى وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء فى يوم آخر من هذه الشهور اذا لم يصم فيه ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط بل رؤية الهلال سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سببا للوجوب وظرفا له فيصير سبب رؤية الهلال كل يوم سببا لوجوب الايقاع فيه وتفويته سببا للصوم فى يوم آخر من هذه الشهور فقط فتأمل ذلك فقل من يتفطن له بل يعتقد فى بادىء الرأى ان سبب القضاء والاداء هو رؤية الهلال فقط وليس كذلك بل رؤية الهلال سبب لسببية ثلاثين سببا للقضاء وهى ثلاثون تركا ان وقعت أو بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوما مسببات فقط لا أسباب فصارت رؤية الهلال يتعلق بها ستون يوما ثلاثون يوما مسببات صوم وثلاثون يوما أسباب ترك هذا تحقيق هذه المسألة فظهر ان شهور القضاء ظروف للتكليف لا أسباب له ﴿المسألة الخامسة﴾ جميع العمر

في كل سنة ثلاث مرات فأول حصاده للملك وهو أعلاه الثاني للعمال والخدام والثالث لسائر سكان البلدة ويجلبه التجار لسائر الاقاليم وهذا النوع يكون ضعيفا من حيث الخاصية والتأثير وله منافع وخواص ألف بعضهم فيها رسالة وقد اختلف الناس فيه فحرمه بعض قضاة العصر وألف فيه تأليفا سماه رقم الآي في تحريم الأتاي وسئل عنه بعضهم فأجاب

أرى شرب الاتاي اليوم جرحا * فلا تبقى اذا معه العداله
فلم يحرم ولم يكره ولكن * رأينا كل ذي سفه عداله

والحق انه من سلم من عوارض تحريمه يرجع في حقه الى أصل الاباحة كما في ابن حمدون والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق الحادي والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به مع التكليف﴾ وتحريره ان زمن الكفر والحدث وجحد الصانع هو ظرف التكليف بفروع الشريعة في الكافر وبايقاع الصلاة في المحدث وبتصديق الرسل

عليهم الصلاة والسلام في الدهري وليس هو بظرف لايقاع المكلف به لتعذره فيه وزمن اسلام الكافر وطهارة المحدث وعرفان الدهري بالصانع بعد هو ظرف لايقاع المكلف به مع التكليف ويتضح هذا الفرق بذكر ثلاث مسائل * المسألة الاولى لاخلاف في خطاب الكفار بالايمان وبقواعد الدين وفي خطابهم بفروع الشريعة أيضا أقوال ثالثها بالنواهي دون الاوامر وحجة القائل بأنهم ليسوا مخاطبين انه لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت اما حالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ واما بعد الاسلام وهو أيضا باطل لانعقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام يجب ماقبله وحجة القائل بانهم مخاطبون وهو الصحيح عندنا انه لا يلزم من عدم صحة الصلاة حالة الكفر عدم حصول التكليف حينئذ لان هذه الحالة وهذا الزمان عندنا ظرف للتكليف لا لايقاع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا لايقاع المكلف به حتى نقول يصح اما ما لا يكلف بايقاعه كيف يمكن وصفه بالصحة ووصف الصحة تابع للاذن الشرعي فحيث لا اذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه أمر في زمن الكفر ان يزيله ويبدله بالايمان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لا في زمن الكفر بحيث يصير زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به والتكليف معا كزمن رمضان والقامة للظهر ﴿المسألة الثانية﴾ لا خلاف في كون المحدث مأمورا بايقاع الصلاة ومخاطبا بها في زمن الحدث بخلاف الكافر ففيه الخلاف المار الا ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث اجماعا بل هو مأمور في زمن الحدث ان يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة أوقع الصلاة حينئذ فزمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع

ظرف لوقوع التكليف بايقاع النذور والكفارات لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من يمين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر ﴿المسألة السادسة﴾ شهور العدد ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق وهذه الشهور تشبه شهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية وتفارقها من جهة ان شهور العدة التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع فتأمل هذه الفروق واذا تقررت مسائل القسمين فاذكر مسألة مركبة من القسمين وهي المسألة السابعة فأقول ﴿المسألة السابعة﴾ زكاة الفطر اختلف فيها متى تجب قيل بغروب الشمس آخر أيام رمضان وقيل بطلوع الفجر يوم الفطر وقيل بطلوع الشمس منه وقيل تجب وجوبا موسعا من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وقول هذا القائل تجب زكاة الفطر وجوبا موسعا من الغروب الى الغروب معناه انه لا يأثم الا بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن صاحب القول الاول انه لا يأثم بالتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانه انما يأثم بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر وهذا هو عين القول الرابع وقد عسر الفرق على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين والفرق بينهما انما يستفاد من معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك ان القائل الاول يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط ولا يكون شيء من أجزاء هذا الزمان سببا للتكليف والقائل الرابع يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسبب له فقد اشتركا في التوسعة لكن توسعة الاول كتوسعة قضاء رمضان وتوسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر والفرق بين التوسعتين قد تقدم وان التوسعة قد تستمر فيها السببية وقد لا تستمر ويتخرج على القولين من بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فانه يتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الثاني كالذي يبلغ في اثناء اوقات الصلوات ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كمن بلغ في شهور قضاء الصوم فهذا هو الفرق بين القولين وهو لا يمكن أن يعلمه الا من علم هاتين القاعدتين المتقدمتين

الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الدهرى مكلف بتصديق الرسل عليهم الصلاة والسلام الاان زمن جحده للصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مأمور فى زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع كان زمان عرفانه بالصانع مكلفا بايقاع التصديق للرسل فتأمل الفرق بين القاعدتين والسر بين المعنيين يتسير عليك الجواب عن أسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف والله أعلم

﴿ الفرق الثانى والار بعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط و بين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية فى كل جزء من الاجزاء ﴾ وذلك ان كل يوم من أيام ماعدا رمضان من الشهور مثلا ظرف لايقاع المكلف به وهو وجوب قضاء رمضان وجوبا موسعا دون ان يكون شىء من تلك الايام سببا للتكليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شىء ورؤية هلال رمضان سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سببا لوجوب الصوم وظرفا له بحيث ان من بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر يلزمه صوم اليوم الذى يستقبله فيصير سبب رؤية الهلال كل يوم سببا لوجوب ايقاع الصوم فيه وتفويت الايقاع فيه سببا للصوم فى يوم آخر مما عدا رمضان من الشهور فقط ويوضح لك هذا الفرق سبع مسائل ثلاثة منها مما اجتمع فيه الظرفية والسببية وثلاثة منها مما انفرد فيه الظرفية عن السببية والسابعة مما تحتملهما أما مسائل ما اجتمع فيه الظرفية والسببية ﴿ فالمسئلة الاولى ﴾ أوقات الصلوات كالقامة مثلا بالنسبة للظهر هى ظرف للمكلف به لوقوعه فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها لا الجزء الاول منها الذى هو الزوال فقط كما توهم سبب للتكليف اذ لو كان سبب التكليف بصلاة الظهر هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لا تجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب ولا يفيد شيأ زوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب بدليل ان البلوغ اذا جاء بعد أوقات الصلاة لا يحقق وجوبا وانما يحققه اذا صادف سببا بعده كمن بلغ فى القامة فانه يجب عليه الظهر بالجزء الذى صادفه بعد بلوغه وكذلك القول فى بقية أرباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القامة مساو للزوال فى السببية وكذلك بقية أوقات الصلوات كلها ظروف للتكليف وجميع أجزائها ظروف وأسباب له ﴿ والمسئلة الثانية ﴾ أيام الاضاحى الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف للامر بالاضحية لوجوده فيها وكل جزء من أجزائها سبب للامر بالاضحية أيضا بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب للامر بالاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال

المتقدمتين والفرق بينهما وقد تلخص الفرق بينهما بهذه المسائل تلخيصا ظاهرا بفضل الله تعالى

﴿ الفرق الثالث والار بعون بين قاعدة اللزوم الجزئى و بين قاعدة اللزوم الكلى ﴾

اعلم انه اذا لزم شىء شيأ فقد يكون لزومه كليا عاما وقد يكون جزئيا خاصا وضابط اللزوم الكلى العام أن يكون الربط بينهما واقعا فى جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة كلزوم الزوجية للعشرة فما من حالة تعرض ولا زمان ولا تقدير يقدر من التقادير الممكنة الا والزوجية فى ذلك كله لازمة للعشرة وقد يكون اللزوم كليا عاما فى الشخص الواحد كقولنا كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أى ما من حالة تعرض ولا زمان مايشار اليه وزيد يكتب الا وهو يحرك يده فى تلك الحال وفى ذلك الزمان فاللزوم بين كتابته وحركة يده فى جميع الاحوال والازمان والشخص واحد فهذا هو اللزوم الكلى . واللزوم الجزئى هو لزوم الشىء للشىء فى بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض ويتضح ذلك بسؤال ذكره بعض الفضلاء على قول الفقهاء ان الطهارة الكبرى التى هى غسل الجنابة مثلا اذا حصلت أغنت عن الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء فقال هذا السائل أنتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى والقاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فيلزم على هذا من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا أحدث الحدث الاصغر تنتفى الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى فيلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فيلزم الفقهاء بقولهم ان الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى اما مخالفة القاعدة العقلية بأن لا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ان أبقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى واما مخالفة الاجماع ان أوجبوا الغسل بخروج الريح أو الغائط أو الملامسة وكلا (١) القاعدتين لا سبيل الى مخالفتهما فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى هذا تقرير السؤال وهو سؤال قوى حسن يحتاج الجواب عنه الى معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين ومن جهل هذا الفرق تعذر عليه الجواب عن هذا السؤال

---

(١) الوجه كلتا

المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروفا وأسبابا للامر بالاضحية كما تقدم فى أوقات الصلوات ﴿والمسئلة الثالثة﴾ شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله فمن أسلم أو بلغ أوقدم من السفر أو زال عن المرأة الحيض فيلزمه صوم اليوم الذى يستقبله وأما أجزاء اليوم الذى زال فيه المانع فليست أسبابا للتكليف بل ظروفا له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف بها على من بلغ فى بعض يوم أو أسلم فظهر بهذا حصول الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم بأن مطلق الجزء من أوقات الصلوات كيف كان وان قل مالم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكاليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك لا يجب به شئ وعند غيره يجب بأقل من ادراك ركعة ويحكى عن الشافعى ولا بد فى كل جزء من أجزاء شهر الصوم ان يكون يوما كاملا فاليوم الكامل من شهر الصوم وزان زمن من أوقات الصلوات يسع ركعة على مذهب مالك وأما مسائل ماانفرد فيه الظرفية عن السببية * فالمسئلة الاولى قضاء رمضان

وان وجب وجوبا موسعا فى كل يوم من أيام ماعدا رمضان من الشهور كما تجب الظهر وجوبا موسعا فى كل جزء من أجزا[illegible] القامة الى آخرها الا ان كل يوم من [illegible] شهور ماعدا رمضان ظرف للتكليف بايقاع المكلف به لا سبب للتكليف بدليل ان من زال عذره فى أى يوم منها لا يلزمه شئ وكل جزء من أجزاء القامة ظرف للتكليف بايقاع المكلف به وسبب للتكليف بالاداء فيه والقضاء بعد فوات القامة كما عرفت وكذا كل يوم من أيام رمضان ظرف للتكليف بايقاع المكلف به وسبب للتكليف بالاداء فيه والقضاء بعد فواته فى يوم مماعدا رمضان من الشهور الا ان جزء اليوم من أيام رمضان وان كان ظرفا للتكليف لا يكون سببا له بدليل حصول التكليف فيه وعدم التكليف به على من بلغ فى بعض يوم أو أسلم وأى جزء من أجزاء القامة مثلا وان قل مالم ينقص عما يسع ايقاع ركعة عندنا وعند غيرنا وان نقص عن ذلك سبب التكليف بالاداء فيه والقضاء بعد فواته كما علمت وبالجملة فكل يوم كامل من أيام رمضان سبب للوجوب وظرف له وتفويته سبب للصوم فى يوم آخر من أيام ماعدا رمضان من الشهور و زان زمن يسع ركعة أوأقل منها على الخلاف من أزمان القامة مثلا والسبب فى جعل كل يوم من رمضان سببا للوجوب وظرفا له وتفويته سببا للصوم فى يوم آخر مماعدا رمضان من الشهور وهو رؤية هلال رمضان فرؤية الهلال ليست سبب القضاء والاداء وان كان هو الذى يعتقد فى بادئ الرأى بل رؤية الهلال سبب لسببية ثلاثين سببا للقضاء وهى ثلاثون تركا ان وقعت هى أو بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوما مسببات فقط لا أسباب فصارت رؤية الهلال يتعلق بها ستون يوما ثلاثون يوما مسببات صوم وثلاثون يوما أسباب تروك فافهم هذا التحقيق * والمسئلة الثانية جميع العمر ظرف لوقوع التكليف بايقاع النذور والكفارات

وانسد عليه الباب بالكلية * والجواب عن هذا السؤال أن نقول اللزوم بين الطهارة الكبرى والصغرى جزئى لا كلى ومعناه ان المغتسل اذا لم يحصل منه ناقض فى أثناء غسله لزم غسله ذلك الوضوء فى الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بهذا الشرط وهو عدم طريان الناقض فى أثناء الغسل حالة خاصة من جملة الاحوال وحالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال لم يحصل فيها اللزوم فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا فى الحالة التى حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل أحد من القائلين باللزوم فى هذه الحالة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به فى حالة الدوام التى ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى فى هذه الحالة لا يقدح فى انتفاء الطهارة الكبرى لان انتفاء ماليس بلازم لا يقدح انما يقدح انتفاء ماهو لازم والطهارة الصغرى فى هذه الحالة ليست لازمة فلا يضر انتفاؤها ونظير هذه المسألة فى اللزوم الجزئى كل مؤثر مع أثره فان المؤثر يجب حضوره حالة وجود أثره وهو زمن حدوثه دون ما بعد زمن الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء و يبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه وكل مؤثر مع أثره لزومه جزئى فى حالة الحدوث فقط فلا جرم لا يلزم من عدم المؤثر بعد ذلك عدم الأثر لان العدم فى تلك الحال عدم لما ليس بلازم وعدم ماليس بلازم لا يقدح لا عقلا ولا عادة ولا شرعا فكذلك ههنا اللزوم جزئى فى حالة معينة وهى التى تقدم ذكرها فعدم اللزوم فى غير تلك الحالة لا يقدح وقولهم انه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم انما يعنون به حيث قضى باللزوم اماعاما واماخاصا اما فى الصورة التى لم يقض فيها باللزوم فلا ونظير هذه القاعدة أيضا قولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انما يعنون به فى الصورة التى هو فيها شرط اما لو كان شرطا فى حالة دون حالة لم يلزم من عدمه فى صورة ماليس بشرط فيها عدم المشروط كما تقول فى الطهارة بالماء شرط فى صحة الصلاة فى بعض صور الصلاة وهى صورة القدرة على الماء وعلى استعماله فلا جرم يلزم من عدمه فى تلك الصورة عدم صحة الصلاة وليس بشرط فى صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم

لا

لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من يمين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر ﴿ والمسألة الثالثة ﴾ شهور العدد بكسر العين كشهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية فهي ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق الا ان شهور العدد تفارق شهور قضاء رمضان من جهة ان التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع * وأما المسألة السابعة التي تحتملهما فهي ان في وجوب زكاة الفطر من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وجوبا موسعا أو بغروب الشمس آخر أيام رمضان أو بطلوع الفجر يوم الفطر أو بطلوع الشمس من يوم الفطر أقوال والقول الاول وان كان معناه انه لا يأثم بالتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانما يأثم بالتأخير بعد الغروب بيوم الفطر والمنقول عن القائل بالقول الاول من مقابله انه لا يأثم الا بعد الغروب بيوم الفطر أيضا الا انه يفرق

بينهما بان القائل بالقول الاول

لا يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك

﴿ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك ﴾

أشكل على جمع من الفضلاء وانبنى على عدم تحرير هذا الفرق الاشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الاجماع فيها فعمد الى النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع قال يمكن فيه نية التقرب مع انعقاد الاجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاه الفقهاء في كتبهم فانكر الاجماع وقال كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل أن ينظر أن يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فانه يجب عليه أن يصلي وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها وكذلك من نسي صلاة من الخمس فانه ينوي التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر أم لا فانه يتطهر وينوي بذلك الوضوء التقرب ومن شك هل صام أم لا فانه يصوم وينوي التقرب بذلك الصيام ومن شك هل أخرج الزكاة أم لا فانه يجب عليه اخراج الزكاة وينوي التقرب بها وهو كثير في الشريعة واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به قيل له فان الشك في صورة النظر الاول في الموجب والشك ههنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لا يمنع الشك في الواجب وهو أحدهما كذلك لا يمنع في الآخر لان غاية الشك في الموجب أن يفضي الى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فذاك لا يمنع * والجواب الحق في هذا السؤال ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء فاذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك واذا شك في الاجنبية وأخته من الرضاعة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك واذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس

يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسبب له والقائل بالقول الاول من مقابله يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط فلا يكون من أجزائه سببا للتكليف فيهما وان اشتركا في التوسعة الا ان التوسعة في الاول كتوسعة صلاة الظهر تستمر فيها السببية وفي الثاني كتوسعة قضاء رمضان لا تستمر فيها السببية وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فيتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كالذي يبلغ في أثناء أوقات الصلوات

ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على الاول من مقابله كمن بلغ في شهور قضاء الصوم فافهم هذه الفروق تنفعك والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي ﴾ وذلك ان ضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقعا في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة وهو المسمى عند المناطقة باللزوم البين اما بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم كلزوم الزوجية للعشرة واما بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصور الملزوم واللازم معا الجزم باللزوم سواء كفى تصور الملزوم في تصور اللازم أو لم يكف تصوره في تصوره بل لابد في الجزم باللزوم من تصورهما معا كلزوم قبول العلم وصنعة الكتابة للانسان ثم ان اللزوم الكلي العام يكون للماهية كما ذكر وقد يكون للشخص الواحد في حالة من أحواله كلزوم حركة اليد لزيد في حالة كتابته فكلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أي ما من حالة تعرض ولا زمان ما يشار اليه وزيد يكتب الا وهو يحرك يده فاللزوم بين كتابته وحركة يده في جميع

صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك واذا شك هل تطهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك وكذلك بقية النظائر التي ذكرها فالمتقرب في جميع تلك الصور جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع معلوم وفي صورة النظر لا شيء منها بمعلوم بل الجميع مجهول مشكوك فيه فالشك في السبب غير السبب في الشك فالاول يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم والثاني لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام كما رأيت في هذه النظائر فاندفع سؤال هذا السائل وصح الاجماع ونقل العلماء فيه وما أورده من النقوض عليهم لا يرد ولا ندعي ان صاحب الشرع نصب الشك سببا في جميع صوره بل في بعض الصور بحسب مادل عليه الاجماع أو النص وقد يلغي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيأ كمن شك هل طلق أم لا فلا شيء عليه والشك لغو ومن شك في صلاته هل سها أم لا فلا شيء عليه والشك لغو فهذه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور وقسم ثالث اختلف العلماء في نصبه سببا كمن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثا أم اثنتين ألزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعي ومن حلف يمينا وشك ماهي ألزمه مالك جميع الايمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام مجمع على اعتباره ومجمع على الغائه ومختلف فيه ويتضح لك الفرق أيضا بين الشك في الاسباب و بين الاسباب في الشك بذكر ثلاث مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ قال بعض العلماء اذا نسي صلاة من خمس فانه يصلي خمسا وتصح نيته مع التردد والقاعدة ان النية لا تصح مع التردد واستثنيت هذه الصورة لتعذر جزم النية فيها وليس الامر كما قالوا بل المصلي جازم بوجوب الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك واذا وجد سبب الوجوب جزم المكلف بالوجوب وكانت نيته جازمة لا مترددة وكذلك من شك في جهة الكعبة وقلنا يصلي أربع صلوات جزمنا بوجوب أربع عليه بسبب الشك ويصلي الاربع بنية جازمة وكذلك من التبست عليه الاجنبية باخته أو المذكاة بالميتة فانه جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك

الاحوال والازمان وضابط اللزوم الجزئي ان يكون لزوم الشيء للشيء في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض وهو المراد باللزوم في الجملة المعتبر عند البيانيين في المجاز والكناية كلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلا بمعنى ان الطهارة الكبرى اذا حصلت أغنت عن الطهارة الصغرى التي هي الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء كما قال الفقهاء لكن لا في جميع الاحوال والازمان حتى يقال انه يلزم على قول الفقهاء المذكور اما مخالفة القاعدة العقلية وهي انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم بأن لا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ان أبقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر واما مخالفة الاجماع المنعقد بعدم انتفاء الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر ان أوجبوا الغسل بخروج الريح أو الغائط أو الملامسة وكلتا القاعدتين لا سبيل الى مخالفتهما فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى بل مراد الفقهاء ان لزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى مقيد بما اذا لم يقع من المغتسل ناقض في أثناء غسله بمعنى ان لزوم الوضوء للغسل في الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بينهما بهذا الشرط وهو عدم طريان الناقض في أثناء الغسل فهو في حالة خاصة من جملة الاحوال ولا يحصل في حالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا في الحالة التي حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل أحد من القائلين باللزوم في هذه الحالة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدح اذ لا يقدح الا انتفاء ماهو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة ليست لازمة فلا يضر انتفاؤها

ومن أمثلة اللزوم الجزئي أيضا لزوم المؤثر لأثره زمن حدوث ذلك الأثر دون مابعد زمن الحدوث وكذلك فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون مابعد ذلك فقد يموت البناء و يبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه فعدم اللزوم في غير حالة الحدوث لا يقدح اذ لم يريدوا بقولهم يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم الاحيث قضي باللزوم اما عاما واما خاصا أما في الصورة التي لم يقض فيها باللزوم فلا كما انهم أرادوا بقولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انه يلزم من عدمه عدمه في الصورة التي هو فيها شرط أما لو كان شرطا في حالة دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ماليس بشرط فيها عدم المشروط كالطهارة بالماء شرط في صحة الصلاة في صورة القدرة على الماء وعلى استعماله وليس بشرط في صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم يلزم من عدمه في صورة القدرة على ذلك عدم صحة الصلاة ولا يلزم من عدمه في صورة عدم القدرة على ذلك عدم المشروط الذي هو صحة الصلاة لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك

﴿ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب و بين قاعدة السبب في الشك ﴾ بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفا بها وتحريره ان السبب في الشك كما في مسألة من شك في عين الصلاة المنسية ونظائرها الواقعة في الشريعة لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام ضرورة ان المتقرب جازم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص والشك في السبب كما في النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم ضرورة ان المتقرب لم يجزم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى ولا بوجود سبب الوجوب الذي هو الشك ولا بوجود الواجب الذي هو الفعل ولا بوجود دليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع مجهول مشكوك فيه لا معلوم فلذا حكى الفقهاء في كتبهم انعقاد الاجماع على تعذر نية التقرب في النظر الاول المذكور واندفع ما أورده بعضهم عليه بانه كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل ان ينظر يجوز ان يكون له صانع وان لا يكون وان يكون هذا النظر واجبا عليه وان لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فانه يجب عليه ان يصلي و ينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به ولا ينفع الفرق بأن الشك في صورة النظر الاول في الموجب وفي صورة غيره الواقع في الشريعة في الواجب اذ كما لا يمنع الشك في الواجب كذلك لا يمنع في الموجب لان غاية الشك فيه ان يفضي الى الشك في الواجب وحاصل الدفع ان كلا من وجود الموجب وسبب الوجوب والواجب ودليل الوجوب غير معلوم في صورة النظر بل مجهول مشكوك فيه وفي صورة غيره الواقع في الشريعة مجزوم به فالاول شك في السبب والثاني سبب في الشك فافترقا وبعبارة ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء منها ما اذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في الاجنبية وأخته من الرضاع حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك ومنها ما اذا شك هل تطهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل صام أم لا وجب الصوم وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل أخرج الزكاة أم لا وجب اخراجها وسبب الوجوب الشك ومنها بقية النظائر الكثيرة في الشريعة وقد يلغي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيأ كما في صورة النظر الاول لان المشكوك فيه مجهول كالموجب والواجب ودليل الوجوب وسببه كما علمت فلا يكون سببا للحكم الذي هو

وكذلك من التبست عليه الاواني أو الثياب وقلنا يجتهد فانه يجزم بوجوب الاجتهاد عليه ولا تردد في شئ من هذه الصور البتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر كما تقدم

﴿ المسألة الثانية ﴾ من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا فانه يجعلها ثلاثا ويصلي ركعة ويسجد سجدتين بعد السلام مع ان القاعدة ان من شك هل سها أم لا لا سجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع انه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا و بين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا الاشكال لجماعة من الفضلاء الاعيان فلم يجدوا عنه جوابا ثم انه كيف يصلي هذه الركعة التي قام اليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها و يجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا جزم * والجواب عن جميع ذلك ان صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة ووجوب سجدتين بعد السلام ويدل على ذلك ان القاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قد رتب هذه الاحكام على الشك فقال اذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان فرتب الاحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال اذا سها أحدكم فليسجد واذا أحدث فليتوضأ ونحوه فانه لا يفهم عنه الا سببية الاوصاف المتقدمة لهذه الاحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له فتأمله ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو و بين الشك في العدد وان الاول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية فذكرته بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه و بين الاول طردا وعكسا

﴿ المسألة الثالثة ﴾ وقع في بعض تعاليق المذهب ان رجلا توضأ وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد

الوجوب وكمن شك هل طلق أم لا فلا شىء عليه والشك لغو ومن شك فى صلاته هل سها أم لا فلا شىء عليه والشك لغو فهذه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور فهذان قسمان و بقى قسم ثالث اختلف العلماء فى نصب الشك سببا فيه كمن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعى ومن شك هل طلق ثلاثا أم اثنتين ألزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعى ومن حلف يمينا وشك ماهى ألزمه مالك جميع الايمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام مجمع على اعتباره ومجمع على الغائه ومختلف فيه ﴿ وصل ﴾ فى زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل * المسئلة الاولى اذا نسى المكلف صلاة من الخمس صلى خمسا بنية جازمة بوجوب الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك لا بنية مترددة حتى يحتاج لان يقال استثنيت هذه الصورة من قاعدة ان النية لا تصح مع التردد لتعذر جزم النية فيها وكذلك من شك فى جهة الكعبة يصلى أربع صلوات الى الجهات الاربع بنية جازمة بوجوب الاربع عليه بسبب الشك ومن التبست عليه الاوانى أو الثياب يجتهد بنية جازمة بوجوب الاجتهاد عليه بسبب الشك وكذلك من التبست عليه الاجنبية بأخته

أو المذكاة بالميتة جازم بالتحريم لوجود سببه الذى هو الشك فلا تردد فى شىء من هذه الصور البتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر ﴿ المسئلة الثانية ﴾ قاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضى علية ذلك الوصف لذلك الحكم مع قول صاحب الشرع اذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر أصلى ثلاثا أم أربعا فليأت بركعة و يسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان دليل على ان صاحب الشرع لما رتب فى هذه الصورة وجوب ركعة ووجوب سجدتين بعد السلام على الشك جعل ذلك الشك فيها سببا لهذين الوجوبين اذ الترتيب دليل السببية ألا ترى انه لو قال اذا سها أحدكم فليسجد واذا أحدث فليتوضأ أو نحوه لم يفهم منه الا سببية السهو لوجوب السجود وسببية الحدث لوجوب الوضوء فتكون أسباب السجود ثلاثة السهو فى الزيادة والسهو فى النقصان والشك وقل ان يتفطن لهذا الثالث فلم يصل المكلف فى هذه الصورة هذه الركعة التى قام اليها الا بنية جازمة بوجوبها لوجود سبب وجوبها وهو الشك لا بنية مترددة فى ان تكون محرمة خامسة وان تكون واجبة رابعة حتى يقال كيف ينوى التقرب بهذه الركعة مع عدم الجزم بوجوبها وتعين كون هذه الصورة شكا فى العدد أى سببا فى الشك بمعنى ان الشك هو الذى جعله الشرع محل السببية وموصوفا بها بخلاف صورة مالو شك هل سها أم لا فانها من الشك فى سبب السهو فلذا أجريت فيها قاعدة ان من شك هل سها أم لا لا سجود عليه ولم تجر فى الصورة التى قبلها أعنى صورة من شك فى صلاته فلم يدركم صلى ثلاثا أم أربعا وان جاز فيها ان يكون زاد وان لا يكون فلم يتحرر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة حتى يرد الاشكال على هذه الصورة بأنه كيف يسجد فيها مع انه فى غيرها لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فافهم ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ سأل رجل بعض علماء المذهب انه صلى الصبح والظهر والعصر والمغرب

ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تيقن انه نسى مسح رأسه من أحد الوضوأين لا يدرى أيهما هو فسأل العلماء فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك فنسى مسح رأسه وصلى الصلوات الخمس ثم جاء يستفتى عن ذلك من سأله عن ذلك أولا فقالوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها فاشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا الشك موجود فى الحالتين فكيف أمر أولا باعادة الصلوات كلها وفى ثانى الحال أمر باعادة العشاء وحدها * والجواب ان المسح المتروك ان كان من وضوء الصلوات الاربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد ان استفتى أولا فبرئت الذمة منها وان كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوئها الاول فقد برئت الذمة منها على التقديرين ولم يبق الشك الا فى العشاء فعلى تقدير أن يكون المسح نسى من وضوئها تكون ثابتة فى ذمته لانه انما صلاها بوضوء واحد وهو وضوء العشاء اما غيرها من الصلوات فقد صليت بوضوءين فتصح اما بالاول واما بالثانى بخلاف العشاء فلذلك اختلف جواب المفتى قبل الاعادة و بعدها

﴿ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط و بين قاعدة قبول التعليق على الشرط ﴾

الحقائق فى الشريعة أربعة أقسام مايقبل الشرط والتعليق عليه ومالا يقبل الشرط ولا التعليق عليه وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط و يقبل التعليق عليه أما القسم الاول فكالطلاق والعتاق ونحوهما فيقبل الشرط بان يقول أنت حر وعليك ألف أو أنت طالق وعليك ألف فهذه صورة قبول الشرط فيلزم ذلك اذا اتفقا عليه و ينجز الطلاق والعتاق الآن و يقبل التعليق على الشرط بأن يقول ان دخلت الدار فانت طالق أو أنت حر فلا ينجز طلاق ولا عتاق الآن حتى يقع الشرط وأما القسم الثانى الذى لا يقبلهما فالايمان بالله تعالى والدخول فى الدين فانه لا يقبل الشرط فلا يصح أسلمت على ان لى أن أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه و يسقط شرطه

الذى

بوضوء واحد ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تيقن انه نسى مسح رأسه من أحد الوضوأين لا يدرى أيهما هو فقال واله يلزمك ان تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس ثم جاء يستفتى عن ذلك من سأله عن ذلك أولا فقال واله اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها ووجه اختلاف جواب المفتى قبل الاعادة وبعدها ان المسح المتروك ان كان من وضوء الصلوات الاربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد ان استفتى أولا فبرئت الذمة منها وان كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوئها الاول فعلى كل من التقديرين قد برئت الذمة منها ولم يبق الشك الا فى العشاء لانه انما صلاها بوضوء واحد لا بوضوأين كغيرها من الصلوات فعلى تقدير ان يكون المسح نسى من وضوء العشاء تكون ثابتة فى ذمته والله سبحانه وتعالى أعلم * الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط * وذلك أنه لا يلزم من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق فان الحقائق فى الشريعة على أربعة أقسام * القسم الاول ما يقبل الشرط والتعليق عليه من نحو الطلاق والعتاق فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر على ان عليك ألفا أو أنت طالق على ان عليك ألفا فيلزم الشرط ان اتفقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بأن يقول ان دخلت الدار فأنت طالق أو أنت حر فلا يقع طلاق ولا عتاق الآن بل حتى يقع الشرط *

والقسم الثانى ما لا يقبلهما من الايمان بالله تعالى والدخول فى الدين فانه لا يقبل الشرط بأن يقول أسلمت على ان لى ان أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه بل يسقط شرطه الذى قرن به اسلامه ولا يقبل التعليق حيث اعتمد الجزم بصحته كما فى دخول أهل الذمة فى الدين فلا يلزم اسلام الذمى بقوله ان كنت كاذبا فى هذه القضية فأنا مسلم أو مؤمن أو ان لم آت بالدين فى وقت كذا فأنا مسلم أو مؤمن ونحو ذلك من الشروط التى يعلق عليها اذا وجد ذلك الشرط بل يبقى على كفره لأن المعلق ليس بجازم ودخوله فى الدين يعتمد الجزم بصحته وأما الحربيون فمن حيث انا نلزمهم الاسلام قهرا بالسيف يجوز ان يلزمهم اسلامهم فى هذه الحالة * والقسم الثالث ما يقبل الشرط دون التعليق عليه من نحو البيع والاجارة فانه يصح ان يقال بعتك على ان تأتى بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن يقول ان قدم زيد فقد بعتك أو آجرتك لان انتقال الاملاك يعتمد الرضا والرضا انما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق لأن الشأن فى جنس المعلق عليه وهو المعتبر دون أنواعه وأفراده ان يعترضه عدم الحصول فلا يرد ان المعلق عليه قد يكون معلوم الحصول كقدوم الحاج وحصاد الزرع * والقسم الرابع ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته من نحو الصلاة والصوم فلا يصح أدخل فى الصلاة على ان لا أسجد أو على ان أسلم بعد سجدة ونحو ذلك ولا أدخل فى الصوم على ان لى الاقتصار على بعض يوم ويصح تعليقه على الشرط بان تقول ان قدم زيد فعلى صوم شهر أو صلاة مائة ركعة ونحوها من الشروط فى النذور فجميع التصرفات فى الشريعة تدور على هذه الاقسام الاربعة فى هاتين القاعدتين وتطلب المناسبة فى كل باب من أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم فى تلك المواطن والله سبحانه وتعالى أعلم

الذى قرن به اسلامه وأما عدم قبوله التعليق على الشرط فكقوله ان كنت كاذبا فى هذه القضية فأنا مسلم أو مؤمن أو ان لم آت بالدين فى وقت كذا ونحو ذلك من الشروط التى يعلق عليها فلا يلزم اسلام اذا وجد ذلك الشرط بل يبقى على كفره بسبب ان الدخول فى الدين يعتمد الجزم بصحته والمعلق ليس جازما فهذا متجه فى أهل الذمة وأما الحربيون فنحن نلزمهم الاسلام قهرا بالسيف فجاز أن يلزمهم فى هذه الحالة وأما القسم الثالث وهو الذى يقبل الشرط دون التعليق عليه فكالبيع والاجارة ونحوهما فانه يصح أن يقال بعتك على أن عليك أن تأتى بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بان يقول ان قدم زيد فقد بعتك أو آجرتك بسبب ان انتقال الاملاك يعتمد الرضى والرضى انما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق فان شأن المعلق عليه ان يكون يعترضه عدم الحصول وقد يكون معلوم الحصول كقدوم الحاج وحصاد الزرع ولكن الاعتبار فى ذلك بجنس الشرط دون أنواعه وأفراده فلوحظ المعنى العام دون خصوصيات الانواع والافراد وأما القسم الرابع وهو ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته فكالصلاة والصوم ونحوهما فلا يصح ادخل فى الصلاة على أن لا أسجد أو أسلم بعد سجدة ونحو ذلك وادخل فى الصوم على ان لى الاقتصار على بعض يوم فلا يصح شئ من ذلك ويصح تعليقه على الشرط فنقول ان قدم زيد فعلى صوم شهرا وصلاة مائة ركعة ونحوها من الشروط فى النذور فهذه الاقسام الاربعة فى هاتين القاعدتين يدور عليها التصرفات فى الشريعة ويعلم بذلك انه لا يلزم من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق وتطلب المناسبة فى كل باب من أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم فى تلك المواطن

قد تم بحمد الله تعالى الجزء الاول من أنوار البروق فى أنواء الفروق
ويليه الجزء الثانى مبدؤه الفرق السادس والاربعون

﴿ قد تم بحمد الله تعالى الربع الاول من تهذيب الفروق والقواعد السنية فى الاسرار الفقهية
ويليه الربع الثانى وأوله الفرق السادس والاربعون ﴾

فهرست الجزء الاول من كتاب الفروق للامام أحمد بن ادريس المشهور بالقرافى

صحيفة

صحيفة

﴿ تمت ﴾

﴿فهرست الجزء الاول من تهذيب الفروق والقواعد السنية فى الاسرار الفقهية الذى بهامش الفروق﴾

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿ تمت ﴾

